التكفير بين الدين والسياسة

محمد يونس

تقديم:

د. عبد المعطي بيومي
عميد كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

التكفير بين الدين والسياسة

محمد يونس

مركز القاهرة
لدراسات حقوق الإنسان

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق أنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة العلمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامجا علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولاينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدى ١١٤٦١ ص.ب ١١٧
مجلس الشعب - القاهرة
تليفون ٣٥٤٣٧١٥ - فاكس ٣٥٥٤٢٠٠
e.mail-cihrs@idsc.gov.eg

الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
تليفون: ٣٥٤٣٧١٥ - ٣٥٥١١١٢
فاكس: ٣٥٥٤٢٠٠
E-mail: cihrs@idsc.gov,eg
تنفيذ وإخراج: مركز القاهرة- أيمن حسين

مقدمة

يجد القارئ في هذا الكتاب صرخة ضد التكفير الجزافي، وما يترتب عليه من إهدار الدم والكرامة الإنسانية.

وقد أورد الكاتب عدة نماذج من تاريخنا الفكري اضطهد فيها بعض المفكرين وقتل بعضهم نتيجة لبعض أفكاره التي رأى فيها خصومهم سببا لاضطهادهم في الظاهر، ولكن الأسباب الحقيقية كانت تكمن وراء أغراض سياسية استلزمت اضطهاد هؤلاء المفكرين، وتصفية بعضهم، فيما يعد استغلالا مبكرا للدين في خدمة السياسة.

وبطبيعة الحال فإننا نختلف مع المؤلف في بعض ما أورده وتتفق معه في البعض الآخر.

فنحن نختلف معه في طريقة تناوله لحد الردة، وموقفه من الحسبة ودورها في حماية المجتمع الإسلامي كما أننا لا نرى أن الفكر الإسلامي كان حكراً على الخلاف أو نمطاً أحادياً في التفكير، بل كان أرضاً خصبة للتعددية، والرأي والرأي الآخر، ونحن هنا لا نظلمه لحساب التاريخ وصراعاته، ولا ننصف التاريخ لحسابه، كما أننا نتفق مع المؤلف ودعوته إلى ضرورة الحوار والتسامح والقبول بالآخر والتعامل معه من منطق الجدال بالتي هى أحسن، ومحاول الوصول إلى جسور مشتركة، دون اضطهاد للرأي الآخر، ودون انغلاق على الناس، أو الاقتصار على الرؤية الواحدة للذات.

كما نتفق معه في ضرورة إحياء تراثنا، ففي هذا التراث -كما يقول- يكمن الكثير من التفسيرات لما يتضمنه حاضرنا، وما سيؤول إليه مستقبلنا فلا خلاف على القيام بعملية إحياء علمية لمثل هذا التراث لكي تستخدم العناصر الصالحة فيه، ونبني عليها".

كذلك نتفق معه في استنكار موقف قلة تقتحم بتكفير الناس في جرأة تنبو عنها سماحة الإسلام، وهم يظنون أنهم يحافظون على الدين وهم في الحقيقة يسيئون إلى الد ين وإلى أنفسهم "يحسبون أنهم يحسنون صنعا".

ففيما يتعلق بموقفه من حد الردة شكك في عكرمة مولى ابن عباس، مستشهدا بما ذكره ابن قتيبة الدنيوري في كتابه المعارف"حيث يقول " روي جرير عن يزيد بن أبي زيادة عن عبد الله بن الحرث قال: دخلت على علي بن عبد الله بن عباس وعكرمة موثق على باب كفيف فقلت: أتفعلون هذا بمولاكم قال: إن هذا يكذب على أبي" ولم يلتفت الكاتب الفاضل إلى أن أئمة الجرح والتعديل شككوا في هذا النص الذي نقله ابن قتيبة عن جرير عن يزيد عن زياد عن عبد الله بن الحرث لأن يزيد بن زياد ضعيف إذ قال صاحب سير أعلام النبلاء تعليقاً على هذا الجزء الذي أورده ابن قتيبة فقال: يزيد بن أبي زياد ضعيف لا يحتج بنقله فالخير لا

يصح".

هذا بالإضافة إلى أن أئمة الحديث ضعفوا رجلا آخر يسمى يحي البكاء إذ روى خبرا عن كذب عكرمة... قال أبو خلف عبد الله بن عيسى الخزار عن يحي البكاء سمعت ابن عمر يقول لنافع: اتق الله، ويحك، لا تكذب عليّ كما كذب عكرمة على ابن عباس، كما أحل الصرف، وأسلم ابنه صيرفيا. البكاء واهٍ وقد علق بل هو متروك اتفقوا على ضعفه ومن المحال كما قال ابن حبان أن يجرح العدل بكلام المجروح.

كما نقل عن ابن حبان أن أهل الحجاز يطلقون "كذب" في موضع "أخطأ" ويؤيد ذلك إطلاق عبادة بن الصامت قوله كذب أبو محمد لما أخبر انه يقول "الوتر واجب" فإن أبا محمد لم يقله رواية وإنما قاله اجتهادا والمجتهد لا يقال له: إنه كذب، وإنما يقال: إنه أخطأ.

والسبب في هذا الغبار الذي لم يثبت ولم يرتق إلى درجة تضعيف عكرمة هو رأيه المتابع لرأي الخوارج في موضوع الإمامة.

ولذلك نرى كثيرا من الثقات أخذوا عنه، منهم إبراهيم النخعي، والشعبي وعمرو بن دينار وقتادة، وأبو صالح مولى أم هانئ وكثير من خيار التابعين.

وأورد الذهبي كثيرا من الأخبار عن كثير من الثقات في تعديله فقد حدّث ابن فضيل عن عثمان بن حكيم قال: كنت جالسا مع أبي أمامة ابن سهل إذ جاء عكرمة فقال: يا أبا أمامة أذكرك الله: هل سمعت ابن عباس يقول: ما حدثكم عني عكرمة فصدقوه فإنه لم يكذب عليّ فقال أبو إمامة: نعم.

وقال حماد بن زيد: قيل لأيوب: أكنتم تتهمون عكرمة؟ قال: أما أنا فلم أكن أتهمه.

عن الأعمش، عن حبيب بن أبي ثابت قال: مر عكرمة بعطاء وسعيد ابن جبير يحدثهم، فلما قام، قلت لهم: ما تنكران مما حدث شيئا؟ قالا: لا وعن شيبان عن أبي اسحاق: سمعت سعيد بن جبير يقول: أنتم لتحدثون عن عكرمة بأحاديث لو كنت عنده ما حدث بها. قال: فجاء عكرمة، فحدث بتلك الأحاديث كلها، والقوم سكوت، فتكلم سعيد، ثم قام عكرمة فقالوا: يا ابا عبد الله ما شأنك؟ قال: فعقد ثلاثين وقال: أصاب الحديث قال أيوب: قال عكرمة: أرأيت هؤلاء الذين يكذبوني من خلفي، أفلا يكذبوني في وجهي.

وروي أحمد بن منصور المروزي، عن أحمد بن زهير قال: عكرمة اثبت الناس فيما روى، ولم يحدث عن أقرانه، أكثر حديثه عن الصحابة.

قال أبو بكر المروّزي: قلت لأحمد: يُحتّج بحديث عكرمة؟ قال: نعم يُحتج به.

وقال عثمان بن سعيد قلت لابن معين: فعكرمة أحب إليك في ابن عباس أم عبيد الله؟ قال: كلاهما، ولم يختر، قلت: فعكرمة أم سعيد بن جبير؟

فقال: ثقةٌ وثقة.

وروى جعفر بن أبى عثمان الطيالسي، عن يحيى بن معين قال: إذا رأيت إنسانا يقع في عكرمة، وفي حماد بن سلمة فاتهمه على الإسلام

حتى تهمه أنه حروري (من الخوارج)، برأه منها كبار المحدثين. فهذا هو أحمد العجلي

يقول عن عكرمة: مكي، تابعي، ثقة، بريئ مما يرميه به الناس من الحرورية يعني من رأيهم.

وقال الحافظ بن حجر وهو يرد عن عكرمة ما ألصق به: لم يثبت من وجه قاطع أنه كان يرى ذلك، وإنما كان يوافق في بعض المسائل، فنسبوه إليهم وقد برأه أحمد العجلي من ذلك فقال في كتاب "الثقات" له: عكرمة مولى أبن عباس رضي الله عنهما مكي، تابعي، ثقة، بريئ مما يرميه الناس به من الحرورية.

كما نقل محقق كتاب سير أعلام النبلاء في حاشية عن ابن منزة قوله في صحيحه "وأما حال عكرمة في نفسه فقد عدله أمة من نبلاء التابعين فمن بعدهم، وحدثوا عنه، واحتجوا بمفاريده في الصفات والسنن والأحكام، روى عنه زهاء ثلاثمائة رجل من البلدان منهم زيادة على سبعين رجلا من خيار التابعين ورفعائهم. وهذه منزلة لا تكاد توجد للكثير من التابعين، على أن من جرحه من الأئمة لم يمسك من الرواية عنه، ولم يستغنوا عن حديثه، وكان يتلقى حديثه بالقبول، ويحتج به قرناً بعد قرن، وإماماً بعد إمام إلى وقت الأئمة الأربعة الذين أخرجوا الصحيح، وميزوا ثابته من سقيمه، وخطأه من صوابه، وأخرجوا رواياته وهم: البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي، فأجمعوا على إخراج حديثه واحتجوا به، على أن سلماً كان أسواهم رأيا فيه وقد أفرج عنه مقروناً وعدّله بعدما جرحه".

ولئن كنا قد استعرضنا هذه الصفحات في اثبات العدالة والضبط لعكرمة مولى ابن عباس وانتهينا إلى هذه النتيجة التي يظهر فيها أن الحديث حديث حسن صحيح فلا يفيد الطعن فيه، ولكننا نفهم هذا الحديث ـ على صحته ـ من عدة وجوه:

الوجه الأول: إن جمهور الصحابة لم يفهموا من الحديث قتل المرتد في الحال بمجرد ردته رغم وضوح النص على ذلك.

وقد قال الحافظ ابن حجر "واستدل ابن القصار لقول الجمهور بالإجماع -يعني السكوتي- لأن عمر كتب في أمر المرتد: هلا حبستموه ثلاثة أيام واطعمتموه في كل يوم رغيفاً لعله يتوب فيتوب الله عليه؟ قال: ولم ينكر ذلك أحد من الصحابة كأنهم فهموا من قوله صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه" أي أن لم يرجع، وقد قال تعالى "فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم".

وفي ضوء هذا الإجماع على عدم التسرع في القتل للمرتد قبل استتابته فإننا نرى ضرورة إجراء الحوار مع من تثبت ردته بإنكار أصل من أصول الدين وهى الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر أو إنكار أمر معلوم من الدين بالضرورة كإنكار وجوب الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج أو استحلال أمر مجمع على حرمتة كاعتقاد إباحة الخمر أو تكذيب الله أو رسوله صراحة، لأنه ربما تطرأ عوامل الوسوسة أو الجهل أو الاضطراب الفكري أو النفسي فتقوم الشبهات في عقل أحد فلابد أن تهيأ الفرصة الكاملة لمعرفة الدوافع التي دفعته إلى الردة واستئصالها من نفسه وكشف الشبهات الواردة على ذهنه.

وكم من إنسان أحاطت الشبهات به فأوقعته في براثن الشك والإلحاد فلما تهيات ظروف مغايرة أزيلت الشبهات من عقله وصار من أخلص الناس إيمانا وأرسخهم عقيدة.

وقلب الإنسان، كل إنسان قلب، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن" وما سمى القلب قلب إلا لتقلبه وقد أشار صلى الله عليه وسلم إلى أن المرء قد يمسي مؤمنا ويصبح كافرا وقد يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وكان عليه الصلاة والسلام يدعو "اللهم ثبت قلبي على دينك".

فهاهو حجة الإسلام الإمام الغزالي يخرج حاله من الشك إلى اليقين بنور يقذفه الله في قلبه، وهاهم كثيرون في عصرنا قد أعترتهم موجات من الشك حيناً بل الإلحاد أحيانا ثم انتهى بهم الأمر إلى سكنية الإيمان وقرار اليقين فلو عاجلنا كل مرتد أو شاك، لأغلقنا بابا للرحمة قد يدخل منه كثير من النساك التائبين.

الوجه الثاني: إلى متى هذا الحوار، وما مدى هذه الاستتابة؟

وهنا نجد أن أئمة الإسلام لم يتفقوا على مدى معين تتوقف عنده الاستتابة وقد نقل الحافظ ابن حجر أيضا الخلاف في ذلك فقال:

"اختلف القائلون بالاستتابة هل يكتفي بالمرة أو لابد من ثلاثة؟

وهل الثلاث في مجلس؟ أو في يوم؟ أو في ثلاثة أيام؟ وعن علي يستتاب شهرا، وعن النخعي يستتاب أبدا كذا نقل عنه مطلقا. والتحقيق انه في من تكررت منه الردة".

ولم يبين الحافظ ابن حجر ولا غيره فيما نعلم الأساس الذي بنى عليه كل من هؤلاء رؤيته في هذه المدة. فلا نعلم على أي أساس رأى عمر رضي الله عنه ثلاثة أيام وحبسه فيهما؟ (ولنا أن نسأل هل في جو الحبس وما يحيط به من ضغوط نفسية خاصة وإذا اقتصر غذاؤه على رغيف عقابا له يمكن أن يصل به إلى إزالة الشبهة العالقة بذهنه مع أن المقصد هو إزالة الشبهة؟ وهل كانت ثمة شبهة؟ أو كانت حالة خاصة؟)

وإذا كان الأمر كذلك متسعاً للآراء واختلاف التقدير حيث لم ينقل نص محدد ولا إجماع فإننا نرى في هذا العصر قد تكاثرت فيه الفتن وفيه تتصارع الثقافات وقد اشتدت وتنوعت الحملات على الإسلام تشوه سماحته وصورته وتصفه بالإرهاب والعنف بحيث لم يعد يعقل صورة الإسلام الحقة إلا المؤمنون الخلص العارفون بأسرار شريعة ومقاصده، التي تتحقق بها المصالح. فإنه من حسن التقدير وسط هذا كله أن نأخذ بتقدير النخعي فهو أنسب وأنفع له فلا يقتل المرتد انتظارا لتوبة واستمرارا وتواصلا معه وعدم اليأس من أوبته إلى رحاب الإيمان، فإنه كما قال تعالى " إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون" وروح الله: رحمته.

قد يقال هنا إن الأخذ برأي النخعي قد يعطل إقامة الحد،

ونقول: هل غاب هذا عن ذلك الإمام الجليل؟ وقد وصفه الأعمش بأنه "صير في الحديث" وأنه مفتي الكوفة هو والشعبي في زمانهما.

وقد روى الذهبي عن شعيب بن الحبحاب قال: كنت فيمن دفن إبراهيم النخعي ليلا سابع سبعة أو تاسع تسعة فقال الشعبي: أدفنتم صاحبكم؟

قلت: نعم. قال: أما إنه ما ترك أحدا أعلم منه، أو أفقه منه، قلت: ولا الحسن ولا ابن سيرين؟ قال: نعم، ولا من أهل البصرة، ولا من أهل الكوفة، ولا من أهل الحجاز، وفي رواية:

ولا من أهل الشام وإذا كان هذا الإمام الجليل أفقه أهل زمانه كما حدث عنه زميله الإمام الشعبي فلابد أن تكون له رؤية في التقدير وفهم الحديث وما يترتب على هذا الفهم والتقدير مما يتمشى مع ما فهمه الصحابة رضى الله عنهم من أن تنفيذ الحديث مشروط بعدم التوبة.

ونرى أن هذه الرؤية في استتابة المرتد أبدا تفتح آفاق التوبة وإعادة النظر وهو ما يتمشى أيضا مع ما ذكره الحافظ ابن حجر من أن الذي رأى المبادرة بقتل المرتد في الحال دون الاستتابة هو رأي ضعيف (حكاه بصيغة التحريض) قيل، ونسبة إلى أفراد (الحسن وطاووس ونقله ابن المنذر عن معاذ وعبيد بن عمير).

الوجه الثالث: أنه إذا كان الصحابة أجمعوا على أن المرتد لا يقتل إلا بعد الاستتابة وتعددت وجهات أنظارهم في مدة الاستتابة ومداها بين قائل ثلاثة أيام إلى قائل شهرا إلى قائل بالاستتابة أبدا ومن قائل بالاستتابة مرة إلى قائل بثلاث ومن قائل في مجلس أو يوم أو ثلاثة أيام مما ليس معه نص قاطع وانه إذا كان الأمر هكذا متروكا للتقدير فإنه يترك في عصرنا لتقدير الإمام ولي الأمر حسب ما يراه من السياسة الشرعية التي تضع في حسابها مقاصد الشريعة وما تقتضيه من صيانة ثوابت الأمة وحماية المصالح العليا للجماعة الإسلامية.

ولعل هذا المعنى هو الذي ألمح إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما عن مسروق عن عبد الله قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث. النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق لدينه التارك للجماعة) (البخاري ٢٤٧/١٢) كتاب الديات، باب ٦، مسلم ١٣٠٢٣ كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم).

فالمفارق لدينه إن اقتصر في المفارقة لدينه على نفسه وكتم سره بينه وبين ربه واستخدم حريته في إطار شخصه، دون إعلان لمفارقة الجماعة ودون إضرار بها أو جهر بالهجوم على مبادئ الإسلام وقيمه والتشكيك المتعمد في أصوله، فإن حسابه عند ربه، لكن لا ولاية للجماعة عليه، لأنها ليست مخولة بالشق عن الصدور ولا بالتفتيش عن القلوب، وفحص النوايا.

وتلك دلالة واضحة نراها جلية في أن العقوبة الأخروية مرتبطة بالردة السرية والعقوبة الدنيوية مرتبطة بمفارقة الجماعة والخروج على ثوابتها العقدية، إذ لكل أمة ثوابتها وبمقدار الخروج على هذه الثوابت يقدر العمل على إصلاح هذا الخروج والعودة إلى الثوابت كما تقدر الاستتابة ومداها. ولدينا موقفان في التاريخ الإسلامي يمكن أن يعطيانا مؤشرا لقبول ما نذهب إليه.

الموقف الأول: في صلح الحديبية أصر القرشيون على أن يتضمن الصلح شرطاً يقضي بأنه إذا أسلم واحد من أهل مكة وجاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فعليه أن يرده إليهم وإذا ارتد أحد من الذين أسلموا معه ووفد على أهل مكة ألا يردوه وقبل عليه الصلاة والسلام ذلك.

وكانت هذه المفارقة مثار قلق في البداية وعدم ارتياح من الصحابة حتى تساءل عمر رضي الله عنه وغيره ألست رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: بلى. قال عمر: علام نعطي الدنية في ديننا؟ لكن صدور المؤمنين انشرحت بعد ذلك على ما فهموه من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أن المرتد إذا ترك الجماعة المؤمنة إلى أهل مكة فلا رده الله.

الموقف الثاني: موقف أبي بكر رضي الله عنه وإجماع الصحابة معه من حركة الردة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومحاورة عمر رضي الله عنه في البداية وميله إلى عدم محاربة المرتدين حتى شرح الله صدره لقتالهم إذ قال أبو بكر والله لو منعوني عقال بعير كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه.

(ذلك أن حركة الردة كانت حركة عصيان جماعي) تحدث ثلمة ضخمة في توازن الجماعة الإسلامية ولا تعرض العقيدة وحدها وإنما تهدم العقيدة والعبادة وثوابت الجماعة.

وإذا كنت في هذه المقدمة قد أطلت في بيان مدى الخلاف بيننا في المنهج في هذه المسألة فإن الخلاف في غيرها من المسائل أهون من ذلك.

فموقفنا من الحسبة أنها تحمي المجتمع وإن كنا نتفق مع الكاتب الفاضل في أن البعض لم يستخدمها الاستخدام الأمثل وإنما اتخذ منها سلاحاً ربما طال الإسلام نفسه وشوه الصورة عن سماحته،إلا أن ذلك لا يقلل من هذه الفريضة الكفائية ولا من دورها في حماية المجتمع المسلم كما أن، موقف الكاتب الفاضل من أن أغلب سيرتنا الفكرية، كما قال كانت حجراً على الفكر، فإننا لا نشاركه هذا الرأي وإلا لما قامت حضارة شامخة متعددة الجوانب والآفاق كحضارة الإسلام لأن حضارة رائعة كهذه الحضارة التي شملت أغلب العالم في زمانها لم تكن لتقوم لو كان هناك حجر على الفكر، إنما تقوم بازدهار الفكر الحر وتعدد آفاقه وجوانبه.

ومن يطالع التراث الإسلامي لا تخفي عليه التعددية التي تمثل سمة أساسية لهذا التراث سواء في الفلسفة أو في الأصول أو في الفقه أو الأفهام العديدة في التفسير والحديث بحث يسوغ لنا ان نقول أنه لا توجد تعددية يشملها إطار واحد كما توجد في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية.

ومع ذلك كله.. لا ينبغي أن يشغلنا الخلاف مع الكاتب في هذه الجوانب ن كتابه عن الجوانب الأخرى الإيجابية التي تستحق الإشادة خاصة دعوته الصادقة إلى ضرورة الحوار والتسامح وأن يقبل بعضنا بعضا ويعذر بعضنا بعضا، لا سيما إذا كان هذا الحوار والتسامح داخل إطار عام واحد ينتظم قواعد وأصولا، متفقا عليها، ويرجع كل منّا إليها.

ولو تحققت هذه الدعوة التي نعمل لها جميعاً لكان لنا أن نأمل في مستقبل مشرق، تكون هذه الدعوة خطوة في تحقيقه، والله المستعان.

أ.د. عبد المعطي بيومي
عميد كلية أصول الدين
جامعة الأزهر

تقديم

يهدف هذا الكتاب في المقام الأول إلى أن يكشف بشكل منهجي وواضح صفحات من تاريخ الاضطهاد الفكري في تاريخنا ، ولقد كان الدافع الأساسي للجهد الذي قمت به في هذه الصفحات ، أن أعرض بشئ من التبسيط والوضوح لوقائع هذا التاريخ من الملاحقة للمفكرين ، التي أرى أنها وراء عدم قدرتنا على التفكير بجسارة في قضايانا الهامة ، والتي أرى أنها سبب رئيسي في شل قدرتنا على التفكير الموضوعي ، وكان من دوافعي لتأليف الكتاب أنني وجدت كثيرا من الشباب ، لا يعرفون عنها شيئا ، على الرغم من أنها توجد متناثرة في بطون الكتب . بل كان هناك حتى بعض المثقفين الذين أبدوا دهشتهم من وجود بعض هذه الحالات من الاضطهاد.

ولعل السبب في مثل هذا الجهل بهذه المعلومات ، أنه قد جرت في تاريخنا على امتداده محاولات دؤوبة لطمس معالم مثل هذه الأحداث ، لذا فقد كان الجهد الذي قمت به لجمع شتات مثل هذه الأحداث كبير على الرغم من صغر حجم كتابنا هذا ، وهو جهد على الرغم من حرصنا على أن يكون موضوعيا قدر الطاقة ، إلا أنه قد يشوبه قصور في بعض الأحيان ناتجا عن قلة المادة المتوافرة عن هذه الموضوعات ، للسبب الذي ذكرناه ، حيث تجد أن كتب التاريخ تسكت عنها في كثير من الأحيان ، أو تعرضها بتحيز واضح في بعض الأحيان.

ولم نشأ أن نناقش مختلف وجهات النظر في بسط هذه القضايا وعرضها ، بل كان ما وضعته نصب عيني من البداية أن أستفيد منها جميعا على الرغم من تباين نظرتها ، ودون أن ندخل معها في نقاشات من شأنها أن تشتت انتباه القارئ عن تسلسل الأحداث ، مما قد يصرفه عن المغزى الرئيسي لها.

وهدفنا أيضا من عرضنا لهذه الصفحات من التعرض للمفكرين بالأذى ، أن نرد على بعض من يصورون تاريخنا على أنه خال من مثل هذه المشاكل التي واجهت الفكر والمفكرين ، مضفين على التاريخ نوعا من الرومانسية في الفهم ، كثيرا ما أضلت الكثيرين وعلى رأسهم الشباب ، فعرضنا الأحداث كما وقعت في الواقع ، وعملنا على

أن نقدم هذه الأحداث كما جرت دون زيادة أو نقصان ، مركزين بطبيعة الحال على ماهو جوهري.

ولا شك أننا في حاجة إلى كشف تاريخنا بمنظار العلم الموضوعي ، حتى نتمكن من فهم الماضي ونساعد في فهم الحاضر معا ، وأن نعرض وقائع هذا التاريخ بموضوعية ، مهما كانت مؤلمة ، لأن ذلك من شأنه أن يمكنا من كشف مثالب حاضرنا وماضينا ، ليسدد خطانا على الطريق الصحيح نحو المستقبل .

ويمكننا القول أن ما نعرضه هو محاولة لطرح مثل هذا الماضي للمناقشة ، فإن نجحت هذه الصفحات كما نتمنى لها في أن تفتح مثل هذا النقاش ، فإنها تكون بذلك قد حققت هدفا كبيرا . ومانرجوه هو المناقشة الموضوعية ، التي لا تسعى للبحث عن العيوب بقدر ما تناقش الامور بموضوعية، في إيمان واع بأن الاختلاف طريق الوصول للحقيقة ، دون خوف من استعمال عقولنا ، والتفكير بجسارة في ماضينا وحاضرنا .

فإن أثارت مثل هذه الصفحات حفيظة البعض ، فإن ما نهدف إليه هو تبيان الحقيقة قدر المعطيات المتوافرة ، وحسبنا أنها اجتهاد ومسعى للفهم ، في غابة من عمليات الطمس والتعمية ، فإن كان هناك من يصوبها ، فلا خلاف في حقه في ذلك ، شريطة أن يكون اختلافه إعمالا للعقل والمنهج العلمي الموضوعي ، دون أن يشهر في وجوهنا الجمل الإنشائية والاتهامات الباطلة ، التي لن تجدي شيئا في الوصول إلى الصواب والصدق .

ولعل هذه الصفحات تنجح في كشف الأسباب في خوفنا من التفكير الحر ، الذي لا يخشى في الحق لومة لائم ، فمثل هذا الخوف له مايبرره بالفعل ، حيث كان المفكر في الماضي بل والحاضر كما سيتضح من قراءة هذا الكتاب ، هدفا لمن يفتش في ضميره ، ومن يعمل على تحريض العامة عليه ، بل ومن يستعدي عليه القضاء والقانون ، أو من يحاكمه تعسفا بقوانين جائرة ، ومن يطارده مباشرة احتسابا دون قضاء أو قانون ، بل وفي خروج واضح على القانون ، ومن يعتدي على حياته أو ماله أو يتحرش به ويسبب له من المضايقات ما يجعل الحياة بالنسبة له صعبة إن لم تكن مستحيلة .

إن مثل هذه الحوادث تكشف لنا عن الأسباب الكامنة وراء مخاوف بعض كتابنا ومثقفينا ، فهي أسباب تضرب بجذورها في ماضينا ، وتمتد لحاضرنا ، ومنذ أن حاولت هذه الأمة أن تنهض ، كان أعلام نهضتها دوما هدفا للتكفير والتخويف والمطاردة والملاحقة والاتهام بالزندقة والماسونية والتغريب ، والتبعية الفكرية ، وليس ببعيد عنا معارك الإمام محمد عبده ومنصور فهمي وطه حسين وغيرهم ، مما كانوا ومازالوا هدفا لمثل هذه الاتهامات .

إن أمة يحكمها الخوف لن تكون قادرة على الاستمرار في نهضتها ، لأن النهضة عمل يستلزم شجاعة الفكر ، التي تعد الأساس لشجاعة القرار وموضوعيته وقابليته للتطبيق ، والسؤال الآن هل نجرؤ على أن نفكر بجسارة ، وأن نكفل للمفكرين والناس عامة حقهم في الاعتقاد ، دون خوف ، وهل نكفل لهم حقهم في الحياة ، وألا يفقد أحد حياته ثمنا لفكره ؟!

فحرية الاعتقاد هي الشرط الأول للمعرفة ولانتشارها ومن ثم فإن تقدم العلوم مرتبط بالقدر الذي يكفله المجتمع لافراده من حرية الاعتقاد والضمير والتعبير.

وتنطوي عملية التكفير على اعتداء صارخ على حقوق الانسان وتشكل جزءا من عملية أكبر للاعتداء على حقوق الأفراد في مجتمعاتنا النامية التي تغلب الحقوق المجتمعية على الحقوق الفردية ، ولاتقل حماية حقوق الانسان في الاعتقاد والتعبير في الاهمية عن حماية بدنه وحماية ملكيته فالانسان بلا اعتقاد يفقد مكونا رئيسيا في مقومات شخصيته وحياته التي يستبيحها المكفرون باهدار حقه في الحياة. وزعم الوصاية علي اعتقاد الانسان اعتداء صارخ على جميع حقوق الفرد ولايملك من يقوم بمثل هذه الوصاية الحق فيها شرعا وقانونا.

وتبين الصفحات التالية إلى أي مدي تعرض الفكر في مجتمعنا للاضطهاد في عدة عصور وتسعى للكشف عما يكمن وراء مثل هذا الاضطهاد من عوامل في الواقع ، وكيف ان هذا الاضطهاد طال مفكرين كبارا ، كما أنه شمل أيضا بعضا من أهم الفقهاء في تاريخنا ومن بينهم على سبيل المثال الامامين ابن حنبل والطبري وكيف أن الاضطهاد أدى في كثير من الأحيان إلي حجب التعامل مع بعض العلوم ومن بينها الفلسفة التي كانت تشمل معظم العلوم في هذه العصور.

ولم نكن وحدنا في هذا الاضطهاد للفكر في العصور الوسطى ، فقد كانت هذه سمة غالبة على تلك العصور ، ولا يختلف غيرنا عنا في ذلك سوي في أنهم كان لديهم القدرة على الاستفادة من قراء التاريخ أما نحن فإن استفادتنا كانت أبطأ إيقاعا ، كما أنهم كانوا أيضا أكثر منا قدرة على الاستفادة من تاريخنا وتاريخهم وتاريخ غيرنا، فقد شهدت أوربا وغيرها عمليات اضطهاد للمفكرين لكنها تمكنت من وقف نزيف الفكر فيها.

واتخذت الاجراءات الرامية لحقوق المفكر في الاعتقاد والحياة شكلا منظما تمثل في حقوق الانسان ، تلك الحقوق التي نصت عليها قوانين مكتوبة مشفوعة بالاجراءات والاليات التي تتبع في تنفيذها ، تلك العملية التي لم تترسخ في مجتمعاتنا حتى الان ، والتي لم تعرفها مجتمعاتنا القديمة، ووجود مثل هذا القوانين والاليات التي تكفل تنفيذها أمر مختلف بطبيعة الحال عن مطالبة هذا المفكر أو ذاك بحرية التفكير أو

حق الانسان في الحياة فهذه عملية قديمة لم يخل منها مجتمع من المجتمعات ، كما أن ذلك يختلف أيضا عما نادت به الشرائع من مبادئ عامة في هذا الصدد ، بل نعيد التأكيد على أن مثل هذه المبادئ تكون كالعدم مالم تقترن بالآليات والاجراءات القانونية والهيئات المدنية والأجهزة القضائية والرأي العام المستنير الذي يسهر عليها ويحمي الانسان من أي محاولة للخروج عليها.

لقد وجدت هذه المجتمعات بعد تجارب طويلة أن هناك ضرورة لحماية الفكر ولحماية حق الانسان في الاعتقاد أيا كان اعتقاده ، وحقه في التعبير عن معتقداته دون قيد ، وفي ممارسة مايمليه علي اعتقاد ، وأدركت أن ذلك هو الضمان الوحيد لتقدمها ولمنع التناحر داخل المجتمع ، وإيجاد جو من التسامح يسمح للفكر بالازدهار، ويحول دون تعرض المفكر للاضطهاد علي يد بعض المتهوسين الضيقي الأفق أو على يد الأنظمة السياسية المستبدة أو القوى السياسية الفاشية ، التي تتاجر بالدين وتسعى لحشد التأييد لها عن طريق هذه المتاجرة عندما تعاني من افلاس برامجها السياسية وانصراف الجماهير عنها ، مستغلة في ذلك حاجة الناس للعزاء في أوقات الأزمات.

من هنا أدركت المجتمعات التي سبقتنا في التقدم أهمية آن تصاغ حقوق الانسان في نص مكتوب وملزم له آليات في التنفيذ ، ولم تكن قضية اصدار قوانين دولية لحقوق الانسان ووضع مواثيق تنظم ممارسة هذه الحقوق مجرد نزعات خيرية أو استجابة لبعض المفكرين من أهل الخير بل كانت تعبيرا عن مصالح أيضا وعن طموحات ترجع في قدمها إلى قدم عهد الانسان بالتحضر وتعبيرا عن دواع عملية تستلزمها حياة الناس ذاتها.

فلقد أرادت هذه الشعوب أن تحمي نفسها من الصراعات غير المفيدة بل والضارة بين الطوائف والمذاهب والملل ، تلك الصراعات التي استنزفت الكثير من دماء البشر وطاقاتهم وعقولهم فيما لاجدوى منه ، وأن تحمي المفكرين من دعاة الظلام والغوغائية الذي يبددون طاقة الامم الفكرية ويعوقون تقدم العلم بنشرهم جوا من الارهاب الفكري يخنق الفكر ويجعل العالم أو المبدع في حالة خوف دائم من التعبير عما يعتقده صحيحا . ومثل هذا المناخ الذي ساد منطقتنا في السنوات الأخيرة كان ومازال أحد العقبات الكبرى أمام البحث العلمي .

ولقد وعت هذه الشعوب أيضا درس التاريخ لا سيما بعد أن عاشت البشرية لفترات طويلة من الأحداث الدموية والممارسات القاسية والصراعية العنيفة انطلاقا من التعصب لمذهب أو اعتقاد ومن محاولات فرض الرأي والاعتقاد بالقوة والقهر على الآخرين ، وبعد أن عرفت البشرية عهودا كانت فيها كل فرقة تعتقد أنها تمتلك بل

وتحتكر الحقيقة المطلقة والرأي السديد الذي يحمي المجتمع من التفكك والانحلال والانهيار.

وكانت وثيقة اعلان استقلال الولايات المتحدة التي صدر عام ١٧٧٦ هي أولى الوثائق الرسمية التي تجسدت فيها المبادئ الفلسفية لحقوق الانسان وأول قانون مكتوب وملزم يصدر في دولة حديثة يلزم رعايا هذه الدولة بمبادئ تضمنتها فيما بعد الوثائق الدولية المنظمة لحقوق الانسان ، وفي عام ١٧٨٩ صدر عن الثورة الفرنسية اعلان حقوق الانسان والمواطن الذي كان خطوة اكثر وثوقا في اتجاه تقنين حقوق الانسان بما تضمنه من مبادئ حقوق الانسان بل والاجراءات والضمانات التي تكفل تنفيذ مثل هذه الحقوق.

وفي ديسمبر عام ١٩٤٨ اقرت الجمعية العامة للامم المتحدة الاعلان العالمي لحقوق الانسان لترسي بذلك أول تقنين دولي لمبادئ حقوق الانسان صحيح ان مبادئ هذا الاعلان لم تكن ملزمة لكنه كان المنطلق الذي صدر على اساسه العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في ديسمبر عام ١٩٦٦ الذي اصبح ملزما بعد مصادقة الدول عليه ونافذا اعتبارا من مارس ١٩٧٦.

ولقد كفل العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية في مادته الثامنة عشر حرية الفكر والاعتقاد سعيا لاغلاق صفحات مظلمة من الصراعات بين البشر دامت قرونا وحماية لحقوق الافراد في اعتناق ما يرونه صحيحا حيث نصت هذه المادة على:

١ - لكل انسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين . ويشمل ذلك حريته في ان يدين بدين ما وحريته في اعتناق اي دين او معتقد يختاره وحريته في اظهار دينه أومعتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة وأمام الملأ أو على حدة .

٢ - لا يجوز تعريض أحد لاكراه من شأنه أن يخل بحريته في ان يدين بدين ما أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره .

الفصل الأول

التكفير والحسبة والقانون الحديث

تبدو بعض الأفكار والممارسات في كثير من الأحيان بديهية نتيجة للتكرار والتقادم، ولعل فكرة حد الردة وما يستتبعها، من أبرز الأفكار والممارسات التي ينطبق عليها مثل هذا القول. حيث إن هذه الفكرة تبدو للبعض هي الممارسة الإسلامية الصحيحة، إلى حد أن إحدى المحاكم قضت في السنوات الاخيرة في إحدى القضايا بالتفريق بين أستاذ جامعي وزوجته تطبيقا لهذا، أو انطلاقا منه على أقل تقدير.

لسنا هنا بصدد مناقشة هذا الحكم القضائي فقد شبع مناقشة، كما أن القاضي حين يحكم انما يطبق تشريعات قائمة تسمح بمثل هذه الأحكام، ولكن ما نود أن نناقشه هنا هو ما كان وراء الحكم، أو المناخ أو المنطلقات الفكرية التي ترتكز عليها مثل هذه القوانين من جانب، وأثرها على حقوق الإنسان من جانب آخر.

والواقع أن الدين واضح في هذا الصدد، حيث أنه كفل للإنسان حرية الاعتقاد بنصوص قاطعة لا لبس فيها، ولم يرد عن الرسول (ص) أنه طبق هذا الحد على أحد من الناس،حتى في حالة إهدار دم عبد الله بن أبي سرح، الذي عفا عنه في وقت لاحق بعد وساطة عثمان بن عفان، وهي الحادثة التي سنعود لمناقشتها في موضع لاحق من هذا الفصل.

كيف نشأ إذن هذا الحد ؟ وماهي الملابسات التاريخية التي كانت وراء نشأته ؟ هذا مانسعى في هذا الفصل لاستكشافه.

ويرتبط بذلك أيضا ما يسمى بالحسبة، وكانت أيضا أساسا لكثير من القضايا التي رفعت على الكتاب والفنانين في السنوات الاخيرة، والتي نالت أصحاب الرأي وأهل الفكر في بلادنا بالأذى. والحقيقة أن الفكرتين مترابطتان، لا في كونهما الفكرتين اللتين استخدمتا واللتين يمكن أن تستخدما في المستقبل ضد حرية الرأي والاعتقاد التي كفلها الدستور ومبادئ حقوق الانسان فحسب، بل إن بينهما أوجه شبه في أنهما من ابداعات الفقهاء الحكام واجتهاداتهم، وليستا من الأفكار التي نص عليها الشرع صراحة، ونظمها ووضع القواعد الكفيلة بتطبيقها والعقوبات التي تقع على المخالف.

لسنا أول من قال بهذه الأفكار، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من ناقش مثل هذه الأفكار، ودحض نسبتها للإسلام،كما نص على ذلك في القرآن والسنة المؤكدة.

ولعل من أبرز المفكرين الذين ناقشوا هاتين الفكرتين الدكتور أحمد صبحي منصور في كتابيه المعنونين «حد الردة » و «الحسبة»، واللذين قدم فيهما دراسة محكمة لهذين الموضوعين، وهما الكتابان اللذان اعتمدنا عليهما في كثير مما نبسطه في هذا الفصل، فضلا عن اعتمادنا على غيره من الكتاب مثل الشيخ عبد العزيز البشري في كتابه «الاسلام دين الفطرة والحرية».

وقبل أن نعرض لمناقشة هذا نود أن نشير إلى أن الكثير من الكتاب من الفقهاء عمدوا في كتبهم عن التكفير وحد الردة إلى الحديث عن تطبيق الحد وما يتفرع عنه من قضايا، دون تأصيل أو تأسيس لهذا الحد على أساس واضح من النصوص القرآنية القاطعة، لا سيما في موضوع تقطع فيه رقاب الناس، وتعظم فيه المسئولية أمام الله والناس. ولمزيد من الإيضاح نضرب بعض الأمثال من بعض الكتابات التي تناولت هذه القضايا.

في كتابه «الردة » يورد الشيخ سيد سابق [1] عدة أحاديث يقول هو نفسه أن سندها ضعيف أو مختلف عليه، ولا يناقش السبب في أن القرآن لم يرد فيه نص واضح يرسي مثل هذا الحد، بل مضى بعد إيراد هذه الأحاديث الضعيفة إلى مناقشة تطبيق الحد، بداية من الاستتابة وهي أيضا من الأمور التي لم يرد فيها نص من القرآن أو منقول عن الرسول (ص)، ثم ينتقل للحديث عن أن القتل هو الحد الذي يطبق على المرتد، دون أن يؤسس حكمه هذا أيضا على نص قرآني قاطع يأمر بقتل المرتد.

ولا يحتج أحد بأن النص حديث، فما كان الله تعالي ليسكت في كتابه عن مثل هذا الأمر الخطير الذي يتعلق بحق الناس في الحياة وفي الاعتقاد .وينتقل الشيخ سيد سابق بعد ذلك إلى عقوبة الزنديق لنرى أن الأمر يزداد ابهاما وغموضا، ولتتسع دائرة من ينطبق عليه هذا الحد، دون حتى أن يتمكن من تحديد من هو الزنديق، ولك أن تتخيل قاضيا يحكم بالقتل على شخص بتهمة الزندقة دون أن يعرف على وجه التحديد من هو الزنديق، ويمتد حكم المرتد ليشمل السحرة، دون سند واضح أيضا وكذلك العرافين والكهنة.

والحقيقة أن هذه الزندقة التي يتحدث عنها الشيخ تسببت في الكثير من الأذى لكثير من المفكرين قديما وحديثا وعلى حد تعبير الدكتور أحمد أمين «إنه مما يؤسف له أن حفنة من المسلمين نادوا ببعض إصلاحات، كنداء عبد الله بن المقفع بتوحيد القوانين ونشرها على الناس ليعرف المتقاضي وجه الحكم له أو عليه، ونداء المعتزلة بتحكيم العقل في الحديث، ونداء الشيخ محمد عبده في السنين الأخيرة بتنقية الدين من الخرافات والأوهام والاستغاثة بالله وحده دون الاستغاثة بأضرحة وأولياء، فرمي

كل هؤلاء بالزندقة ». [1]

أما الدكتور عبد العظيم المطعني فإنه يعترف صراحة بأن من الحقائق المسلمة أن حد الردة، وهو القتل، لم يرد صراحة في الآيات القرآنية التي تحدثت عن الردة، حيث قصرت عقوبة المرتد على العذاب الأخروي. [2]

ورغم سكوت الآيات القرآنية عن النص صراحة على حد القتل للمرتد، فإن الدكتور انبرى مدافعا عن هذا الحد، ليفند آراء منكريه استنادا إلى ماورد على حد قوله في السنة الصحيحة قولا وعملا، وفي سنة الخلفاء الراشدين، ووقع الاتفاق عليه بين الفقهاء، ويرى أن إنكار ذلك «إنكار لمصدرية السنة». فالمنكرون في رأيه ينزلون أنفسهم منزلة من ينكر مصدرية السنة، التي ورد فيها تحديد عقوبة المرتد في الدنيا وهي القتل، ففي الحديث الصحيح قال صلى الله عليه وسلم : «من بدل دينه فاقتلوه»، وقد جرى العمل بهذا التوجيه النبوي في حياة صاحب الدعوة، وفي حياة خلفائه الراشدين، فتقررت هذه العقوبة القتل حداً للمرتد في السنة القولية وفي السنة العملية، ثم اتفق الفقهاء فيما بعد على شرعية هذه العقوبة، ولم يعرف بينهم مخالف. [4]

وعند هذا الحد لنا ملاحظات على كلام الدكتور المطعني، فهو لم يبين لنا أولا: كيف جرى العمل بهذا الحد في حياة صاحب الدعوة، بيانا يخلو من أية شكوك أوشبهات، فلو كان الرسول (ص) قد عمل بهذه العقوبة، فقد كان من واجب الدكتور أن يعرض لذلك تفصيلا بما يؤيد دعواه، ويقطع الطريق على دعاوي المنكرين.

وثانيا: لم يوضح لنا صحة الحديث، الذي يطعن في صحته منكرو عقوبة الردة، وغني عن البيان أنه كان عليه في هذه الحالة أن يورد سند الحديث، بل وأن يدلل على صحة الاسناد، وعلى أن الرواة أهل للثقة. ونورد الحديث بإسناده كما ورد في سنن أبي داود «حدثنا أحمد بن حنبل، حدثنا اسماعيل بن إبراهيم، أخبرنا أيوب عن عكرمة أن عليا عليه السلام أحرق ناسا ارتدوا عن الإسلام، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لم أكن لأحرقهم بالنار، إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا تعذبوا بعذاب الله » وكنت قاتلهم بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «من بدل دينه فاقتلوه » فبلغ ذلك عليا عليه السلام فقال: ويح ابن عباس وفي نسخة «ويح أم ابن عباس» [5]

فهل إذا كان أحد رواة الحديث موضع شك يكون الاسناد صحيحا ؟ إن ما نتحدث عنه هو عكرمة مولى ابن عباس، فقد أثيرت حول هذا الرجل شكوك كثيرة، والأحاديث المروية عنه أخذها علماء المسلمين بقدر من الحذر، ونورد تأييدا لقولنا هذا ما ذكره عنه ابن قتيبة الدينوري في كتابه «المعارف» حيث يقول: «روى جرير عن يزيد

بن أبي زياد، عن عبد الله بن الحرث قال: دخلت على علي بن عبد الله بن عباس وعكرمة موثق على باب كنيف، فقلت : أتفعلون هذا بمولاكم؟ قال: إن هذا يكذب على أبي». [٦]

ثم أورد الدينوري بعد ذلك بسطور مايلي «حدثني الرياشي عن الأصمعي عن نافع المدني قال: مات كثير الشاعر وعكرمة في يوم واحد. قال الرياشي فحدثني ابن سلام أن الناس ذهبوا في جنازة كثير، وكان عكرمة يرى رأي الخوارج، وطلبه بعض الولاة فتغيب عند داود بن الحصين حتى مات عنده، ومات عكرمة سنة خمس ومائة وقد بلغ ثمانين سنة» [٧]

والملاحظ هنا أن عكرمة كان يكذب على عبد الله بن عباس، والحديث الذي نقلناه عن أبي داود مروي عن عكرمة، الذي كان يرى رأي الخوارج أي أنه كان يتبنى موقفا سياسيا وعقائديا، مما يوجد شبهة وضع الحديث من منطلق سياسي، ومن المعروف أن السياسة كانت وراء وضع الكثير من الأحاديث، التي لجأ إليها ساسة هذه العهود لتغليب موقفهم السياسي على مواقف وآراء غيرهم، فهل يظل الحديث مع ذلك صحيح الاسناد... !!!؟

هذا عن السنة القولية، على حد تعبيرالدكتور المطعني، أما عن السنة العملية فإنه يورد مثال عبد الله بن أبي سرح، ومن المعروف أن الرسول (ص) قد أهدر دم عبد الله بن أبي سرح بعد ارتداده، وحين دخل مكة أمن أهلها جميعا فيما عدا أربعة، هم عبد العزى بن خطل ومقيس بن صبابة وعبد الله بن أبي سرح وأم سارة، فأما بن خطل فإنه قتل وهو متعلق بأستار الكعبة، وكان بن خطل قاتلا قتل مولى له في نوبة غضب وارتد، أى أن الارتداد هنا اقترن بجريمة القتل، في حين تشفع عثمان بن عفان لأخيه في الرضاعة عبد الله بن أبي سرح، فعفا عنه الرسول (ص)، وهربت أم سارة وتشفع لها البعض فعفا عنها النبي (ص).

نخلص من ذلك إلى أن عبد الله بن أبي سرح لم يقتل، والأهم من ذلك أن الرسول (ص)،حين أهدر دمه، لم يذكر شيئا عن حد الردة، ولو كان هناك في شرع الله مثل هذا الحد لما سكت عنه في هذه المناسبة، كما أن عملية اهدار الدم تمت عند الفتح، في حالة أشبه بحالة الحرب في عرف علم السياسة الحديث، أي في حالة لايقاس عليها في الأوقات العادية، كما أنه من الملاحظ أن إهدار دم عبد الله بن أبي سرح لم يكن حالة منفردة بتهمة منفردة، بل كان ضمن الفريق الذي أهدر دمه القاتل والذي تعرض للرسول بالأذى ومن هجاه..إلى آخر ذلك، كما أن كتب السنة لم تذكر شيئا عن حد الردة عند حديثها عن هذه الوقائع، فهل يعقل أن يتواطأ الجميع على السكوت عن حديث «من بدل دينه فاقتلوه» في وقت كان أدعى أن يذكر فيه، فقد كان أحرى بهم أن

يقولوا أن الرسول (ص) أهدر دم هؤلاء تطبيقا لهذا الحديث أو لغيره من النصوص لو وجد، هذا ماسكتت عنه كتب السنة وكتب التاريخ على اختلافها حين تحدثت عن فتح مكة.

وهذا ما يؤيد أيضا أن هذا الحديث وضع في وقت لاحق وأوجد له الاسناد المناسب من المشتغلين بالحديث الذين كانوا يتكسبون رزقهم من رواية الحديث، وحين استدعت الأحداث السياسية ذلك، وليس هذا بالأمر الغريب على هؤلاء فقد دخل في صفوفهم الكثير من الأفاقين الذين يتكسبون بالحديث، بعد أن أصبحت رواية الحديث تجارة رابحة، وبعد تدخل الحكام في عملية وضع الحديث تعضيدا لمواقفهم السياسية، أو بحثا لسند من السنة للإطاحة بمعارضيهم.

ولقد انتشر هؤلاء لا سيما في العصرين الأموي والعباسي، وكانت لهم سطوة على الشارع في هذه الفترة، وكانوا يضللون العامة بأقوالهم وأقاصيصهم، واختلط الأمر على الناس بين رواة الحديث والقصاص، وبلغت جرأة بعضهم على وضع الحديث أن البعض كان يضع أخبارا عن اسم الذئب الذي اتهم يوسف عليه السلام، وعندما راجعه البعض بأن يوسف لم يأكله الذئب قال : إنه كان يقصد الذئب الذي قيل أنه أكله، بل إن البعض أعطى أسماء عربية لفرعون موسى ووزراءه وحاشيته وأورد الأسانيد المؤيدة لذلك وغير ذلك كثير مما تحفل به كتب التراث والدراسات عن الإسرائيليات ووضع الحديث، وأصبح لهم سطوة إلى حد أنهم ضربوا الفقيه الشّعبي عندما راجع بعضهم في خبر رأى أنه يصعب تصديق أنه منقول عن الرسول (ص) كذلك فعلوا مع الإمام الطبري حين راجع بعضهم فكبسوا بيته ورموه بالحجارة (٨).

كما أن من الأمور التي تؤيد أن الحديث لم يظهر إلا في وقت لاحق ومن ثم ترجح وضعه، أن أحدا لم يذكره في كتب السيرة المعتمدة، عند الحديث عن حروب الردة، وكانت هذه مناسبة بلا شك لإيراد الحديث، وليس يعقل أن يكون صحابة رسول الله جاهلين به، وكان من الحتمي أن يستندوا إليه في محاربة المرتدين، بل إن محمد بن عمر الواقدي (المتوفي سنة ٢٠٧ هـ) لم يورد الحديث في «كتاب الردة » الذي تحدث فيه عن حروب الردة، فكيف نسى صحابة الرسول (ص) الحديث جملة وتفصيلا (٩).

وفي كتاب آخر عن التكفير كتبه الدكتور أحمد محمود أبو كريمة من علماء الأزهر لم يزد الدكتور في اسناد حد الردة عن الحديث السابق وكذلك حديث آخر أورده أبو داود أيضا وهذا نصه « حدثنا عون بن عمرو، أخبرنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن عبدالله بن مرة عن مسروق، عن عبد الله، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يحل دم رجل مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث :

الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة »[١٠].

وهذا الحديث أيضا من أحاديث الآحاد، وفضلا عن ذلك كيف يكون رجل مسلم ويشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله تارك لدينه أو مرتد، فهل يكون الرد أنه كان مسلما ثم ترك دينه وفارق الجماعة، كان المفروض أن يقال شهد أو كان يشهد في حين جاءت صياغة الحديث يشهد في صيغة المضارع أي أنه ما زال يشهد حتى لحظة القول وهذا يناقض أن يكون قد ارتد من قبل، ولعل الصياغة الأخرى المروية عن عائشة (ر) التي سنوردها فيما بعد أكثر وضوحا وخلوا من التناقض.

دعنا نناقش أولا صحة اسناد الحديث ولنبدأ بأبي معاوية الضرير فقد قال عنه الحاكم إنه احتج به الشيخان أي مسلم والبخاري وقد اشتهر عنه الغلو أي التطرف أو التشيع، وقال عنه أبو معين: أبو معاوية يروي أحاديث مناكير وقال عنه العجلي انه ثقة يرى الإرجاء وقال عنه البجلي «فيه جهالة»، ونصل إلى الأعمش (توفي ١٤٨ هـ) قال عنه الذهبي «مانقموا عليه إلا التدليس وهو يدلس » وقال عنه ابن المبارك «إنما أفسد حديث أهل الكوفة أبو اسحاق والأعمش، في حين قال عنه أحمد بن حنبل «في حديث الأعمش اضطراب كثير » وقال أنه كان يروي عن أنس مع أن روايته عن أنس منقطعة لأنه ما سمع أنسا. أما عبد الله بن مرة فقد قال عنه الذهبي «لم يصح» في حين قال أبو حاتم عن مسروق «ليس بالقوي»[١١].

إن الطعن في راو واحد يشكك في الحديث، فما بالك إذا كان ذلك هو وضع سلسلة الرواة بكاملها، مابين الغلو والتدليس والجهالة والاضطراب والانقطاع والضعف وعدم الصحة. ولعل الرواية الثانية للحديث تجلو مثل هذا التناقض، ولننقل الرواية كما وردت في سنن أبي داود « حدثنا محمد بن سنان الباهلي، حدثنا إبراهيم بن طهمان، عن عبد العزيز بن رفيع، عن عبيد بن عمير، عن عائشة رضي الله عنها، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لا يحل دم امريء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله إلا بإحدى ثلاث : رجل زنى بعد إحصان فإنه يرجم، ورجل خرج محاربا لله ورسوله فإنه يقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض، أو يقتل نفسا فيقتل بها »[١٢]

وهذا أقرب إلى المنطق والمعقول فالإنسان قد يكون مسلما يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله غير أنه يخرج محاربا لله ورسوله عن ضلالة مثلا أو اعتقاد خاطئ أو فهم خاطئ للتدين، أما أن ينطق الشهادتين ويكون مرتدا في نفس الوقت فإن هذا أمر عسير الفهم، إن لم يكن ممتنعا تماما على الفهم، كما أن العقوبة هنا مفهومة أيضا حيث تتدرج من القتل والصلب إلى النفي حسب مقدار الجرم، فالقضية هنا أن الرجل خرج محاربا، وهذا ينقل القضية برمتها إلى محور آخر ويغير من

طبيعتها تماما.

ويضيف الدكتور أحمد محمود أبو كريمة، في كتابه «قضية التكفير في الفقه الإسلامي»، نوعا آخر من التكفير أو الارتداد يطلق عليه اسم التكفير الدولي، ومعناه نسبة الكفر لإقليم من الأقاليم الإسلامية بتحول أهله من دين الإسلام إلى غيره، ويقول في الهامش إن هذا قد حدث في بلاد الأندلس والجمهوريات الروسية في العهد الشيوعي، أو بفراغ الإقليم كله من شعائر الإسلام واستبدالها بغيره، أو إحلال شريعة الكفار محل الشريعة الإسلامية، استهانة بها واجتراء وافتراء، وتفضيلا لها عليها (١٣).

ومانود الإشارة إليه أنه في حال الجمهوريات الإسلامية السابقة لم يفرغ أي إقليم من البلاد الإسلامية التابعة لها من شعائر الإسلام، فهذا مستحيل تماما لأن المسألة اعتقادية ولا يمكن لأي دولة مهما بلغ من قدرتها على قهر مواطنيها أن تحول دون إنسان ومعتقداته كما يحاول البعض عندنا أو عند غيرنا، ولكن لم تطبق فيها الشريعة الإسلامية كما هو الحال في كثير من الدول التي يدين أهلها بالإسلام. وهبنا سلمنا أن ذلك ممكن، فما الذي يشير علينا الدكتور بالقيام به، هل نحارب حربا دينية في عصر انتهت فيه مثل هذه الحروب، ويتواجد فيه قانون دولي لسنا قضاته ولا طاقة لنا بالخروج عليه، قانون يعتبر بحث مثل هذه القضايا وما يستتبعه من تدخل يقع تحت طائلة القانون الدولي الذي يصف مثل هذا بأنه تدخل في الشئون الداخلية للدول، ألا يعتقد الدكتور أن هذا تحميل للمسلمين بما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه، ناهيك عن أن القضية برمتها افتراضية ولا وجود لها ولا معنى لأن نشغل أنفسنا بها، وأجدى بنا أن ننشغل بما هو أهم، أم هي عودة للمناقشات الفقهية العقيمة التي شغلنا بها قرونا بلا طائل؟!

وبعد أن يفترض الدكتور أن الحد هو القتل يبدأ في مناقشة التفاصيل المتعلقة بقتل المرتد فهناك أولا الاستتابة وكيف تتم، لينتقل بعد ذلك إلى التنفيذ، ويقول إن الفقهاء أجمعوا على أن الحاكم هو المختص بقتل المرتد، ومع ذلك فإنهم لا يرون أن قاتل المرتد من الأشخاص العاديين يكون قاتلا يتعرض لتطبيق القصاص عليه بل هو مجرد معتد على اختصاص الحاكم ويكون جزاؤه التعزير، ليبيح بذلك لكل من تراءى له أن شخصا ينطبق عليه من وجهة نظره الارتداد قتل هذا الشخص، وهذه دعوى صريحة للفوضى، ولأن يأخذ الناس القانون بأيديهم متجاهلين أن هناك سلطات هي وحدها المخولة بتنفيذ أي جزاء في حق أحد الأفراد، وتعد مثل هذه الدعاوي من وجهة نظر القانون «تحريض على القتل»، لسنا هنا بصدد اتهام الدكتور ولكننا ننبه إلى ما تنطوي عليه مثل هذه الفتاوي من خطر، وعلى سبيل المثال فإن بعض أفراد

الجماعات الاسلامية يرى أن الاقباط كفار ويرى أن جزاءهم القتل، ولهم في ذلك تخريجات يستندون فيها إلى فقهاء أيضا. وليست ببعيدة عنا تلك الفتوى التي أفتى بها أحد رجال الدين بقتل رئيس الجمهورية المسلم أنور السادات، لينفذ فيه الحكم بالفعل.

وينتقل الدكتور أبو كريمة بعد ذلك إلى مزيد من التفاصيل حتى لا يترك شيئا للصدفة ويجيب على سؤال : مالذي يفعل بالمرتد بعد قتله؟ ويقول أنه لا يغسل بالماء لا يكفن بل يلف في خرقه [14] أي أنه لا يكتفي بعقوبة القتل بل يعاقب المرتد بعد موته، ولم نسمع بعقوبة بعد الموت إلا لله، ولا نرى أن هذا من الدين، بل هي آراء قالها فقهاء العصور الوسطى وليس كل ما قاله هؤلاء صحيح أو مستند لأسانيد شرعية، وليس من حق انسان أيا كان أن يعاقب أو يحاسب إنسانا بعد الموت مثلما فعل البعض مع الأمام الطبرى كما سنبين ذلك تفصيلا فيما بعد.

ولا تمتد عقوبة المرتد من وجهة النظر هذه إلى المرتد بعد الموت فحسب بل تمتد لأهله. حيث يقول الدكتور «ملك المرتد لا يزول عن ماله بمجرد ردته وإنما هو موقوف على مآله (أي مصيره وما ينتهي إليه) فإن مات أو قتل على الردة زال ملكه وصار فيئا» أي غنيمة للمسلمين ودليل المعقول من وجهة نظره أن المسلمين ملكوا دمه بالردة فملك ماله أولى. [15] ويعني ذلك أن أهل المرتد ليس من حقهم أن يرثوه، أي أنهم يعاقبون معه. لقد نسى هؤلاء الفقهاء قوله تعالى «ولا تزر وازرة وزر أخرى» (الزمر - ٧) ليعاقبوا من لا صلة له بالأمر، إن هذا يؤكد لنا أنه ليس كل مايقوله الأقدمون من الفقهاء أمر مسلم به، فهؤلاء انساقوا وراء رغبتهم في الانتقام بعد الموت لينسوا ركنا مهما في التشريع وهو أن العقوبة والجريمة شخصية، وليهدروا حق أهل المرتد في الوراثة.

إن مثل هذه التناقضات والارتباكات لما يؤيد أن حد الردة هذا لا ينسجم مع بقية البناء، ويبدو كلبنة غريبة، يحاول البعض تثبيتها ولكنها تستعصي عليهم وتوقعهم في تناقضات كثيرة، فالواقع أنه لا وجود لمثل هذا الحد في النصوص الثابتة وهي القرآن والسنة المؤكدة كما سبق وأوضحنا، بل كانت الدوافع إلى إيجاده وتطبيقه سياسية كما سنوضح فيما بعد.

بل إن الأمر كان على خلاف ذلك في القرآن الكريم الذي كفل حق الاعتقاد ونهى عن الإكراه في الدين في نصوص ثابتة وواضحة لا لبس فيها، وهي نصوص كثيرة ومن بينها الآية الكريمة «لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » (البقرة ٢٥٦)، ويقول السيوطي إن هذه الآية نزلت بعد أن حدثت أول حالة ارتداد في الإسلام، فقد كان أول من ارتد بعد إسلامه ولدان لشخص يدعى أبا الحصين الأنصاري، وقد تنصرا وذهبا

إلى الشام من المدينة فأمر والدهما بطلبهما فنزلت الآية. (١٦)

وعلى الرغم من أن قانون العقوبات المصري يخلو من النص على الردة فإن هناك ثغرة قانونية يمكن من خلالها محاكمة من يزعم البعض ارتداده، ولقد ظهرت هذه الثغرة على نحو جلي في محاكمة الدكتور نصر حامد أبو زيد التي انتهت بحكم بالتفريق بين الدكتور وزوجته. وكان الأساس القانوني الذي ارتكز عليه الحكم هو دعوى الحسبة التي تعد بمثابة سيف مسلط على المفكرين في عصرنا هذا مثلما كانت في السابق ومنذ نشأتها، فهل تعد الحسبة من الدين ؟

الواقع أن الحسبة لم ترد في القرآن الكريم ولا في الأحاديث النبوية، مثلها في ذلك مثل حد الردة الذي تحدثنا عنه، وقد اثبت ذلك الدكتور أحمد صبحي منصور في دراسته بعنوان « الحسبة دراسة أصولية تاريخية» (١٧)، ولن نناقش هنا هذا الجانب مكتفين بما ناقشه والذي نوافقه على ما توصل إليه من نتائج إجمالا، ويمكن للقارئ الذي يود معرفة تفاصيل ذلك أن يرجع للكتاب، وكل ما يهمنا هنا هو النتيجة التي توصل إليها وهي أن فكرة الحسبة لم ترد في القرآن ولا في السنة المؤكدة، وأنها كانت ابداعا بشريا تماما جاء في وقت لاحق في العصر العباسي ثم عكف الفقهاء على وضع قواعده بما يتفق مع مقتضيات المصلحة في عصرهم أو بما يتفق مع أهواء الحكام ورغبتهم في التخلص من معارضيهم بأسانيد تبدو في ظاهرها مرتكزة على الكتاب والسنة، ويمكن للقارئ أن يتبين ما يؤيد صحة استنتاجات الدكتور منصور من خلال الفصول التالية في دراستنا التي سنتحدث فيها عن بعض الحالات التي طبق فيها حد الردة أو تكفير بعض المسلمين من المفكرين وغيرهم.

اتفق معظم المؤرخين والدارسين على أن لفظ الحسبة ومنصب المحتسب لم يظهرا في زمن النبي (ص) ولا في زمن الخلفاء الراشدين ولا في عصر الدولة الأموية إنما ظهرا في العصر العباسي وفي عهد الخليفة المهدي بالذات (من ١٥٨هـ إلى ١٦٩ هـ)، ويرى البعض أن هذا الخليفة كان أول من أنشأ هذا المنصب وظل باقيا على عهد خلفائه. (١٨)

ويوضح الدكتور صبحي منصور أن هدف المهدي والخلفاء الذين أتوا من بعده كان هو التخلص من المعارضين وأعداء الدولة بتهمة الزندقة، والدليل على ذلك أن هذا العصر كان فيه زنادقة من غير المعارضين ولم يتعرض لهم أحد بشئ، ومن بينهم الشاعر أبو العتاهية وابن سابه وسلم الخاسر وحماد عجرد وغيرهم، وكان أول محتسب للمهدي اسمه عبد الجبار وكان لقبه «صاحب الزنادقة» وعينه سنة ١٦٣ هـ. (١٩)

فمتى ظهر المحتسب والحسبة في مصر ؟ أما الحسبة فقد كانت هي الأسبق

ظهورا في مصر في الكتابات التاريخية، فقد ورد أول ذكر للحسبة في مصر حين ذكر كل من الكندي في كتابه «الولاة والقضاة» والعيني في «عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان» أنه تم «تفويض النظر في المظالم والأحباس والحسبة إلي القاضي محمد بن عبده بن حرب سنة ٢٧٧ هـ (٨٩٠ م) » (٢٠) فالحسبة في هذا الوقت كان يتولاها القاضي على الأرجح إلى جانب أعماله الأخرى.

وكانت أول إشارة إلى تعيين محتسب في مصر، حين عين مؤنس الخادم في عهد الخليفة المقتدر محمد بن جعفر الفرضي على الحسبة ثم الخراج في مصر سنة ٣٠٢ هـ. (٢١)

فما هي وظيفة المحتسب ؟ وهل يختلف دوره عن القاضي والخليفة وغيره من ذوي السلطان في هذه العصور؟

المحتسب موظف يعينه الخليفة أو الوزير أو القاضي للنظر في شئون الرعية، يأمرهم بما يوافق الشرع، وينهاهم عما خالفه في أعمالهم الدينية والدنيوية مما ليس من اختصاص القضاة والولاة والجباة، وهو داخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فله النظر في كل ما يهم المسلمين في أسواقهم ومجتمعاتهم ومعاملاتهم بعضهم مع بعض، ويعين من يراه لذلك من الأعوان والأنصار. (٢٢)

وتشتمل كتب التاريخ والكتب المؤلفة عن الحسبة وظائف لا حصر لها للمحتسب تقوم بها في الوقت الراهن عدة وزارات بأكملها، منها الإشراف على المساجد والاحتفالات الدينية ومنع شرب الخمر ومنع النساء من السير وراء الجنازات ومراقبة الصلاة والأذان والإشراف على الحمامات والموازين والأسواق والأسعار والإشراف على أرباب المهن من جزارين وصاغة ونجارين وحدادين ومحاربة الرذيلة وسماسرة العبيد والجواري، والإشراف على أهل الذمة بحيث يجعلهم لايركبون الخيل ولا يحملون السلاح، ولايتصدرون المجالس ولا يبدأون بالسلام ولا يزاحمون المسلمين في الطرقات بل يلجأون إلى أضيق الطرق، ويمنعون من أن تعلوا بيوتهم على بنيان المسلمين.(٢٢)

بل إن من وظيفة المحتسب أن يطارد الفلاسفة والمفكرين وحرق كتبهم واستئصال شأفتهم، وقتلهم على رؤوس الأشهاد، فقد جاء في سجل تولية محتسب من العصر المملوكي مايلي «فابدأ أولا بالنظر في العقائد، واهد فيها إلى سبيل الفرقة الناجية، الذي هو سبيل واحد، وتلك الفرقة هي السلف الصالح الذين لزموا مواطن الحق فأقاموه، وقالوا ربنا الله، ثم استقاموا ومن عداهم شعب دانوا أديانا، وعبدوا من الأهواء أوثانا، واتبعوا مالم ينزل به الله سلطانا... فمن انتهى من هؤلاء إلى فلسفة فاقتله، ولا تسمع له قولا ولاتقبل منه حرفا ولله عدلا، وليكن قتله على رؤوس الأشهاد، ما بين حاضر وباد، فما تكدرت الشرائع بمثل جهالته، ولا تدنست علومها بمثل أثر

جهالته... وما تجده من كتبها التي هي سموم لا علوم، فاستأصل شأفتها بالتحريق، ولا يقنعك ذلك حتى تجتهد في تتبع آثارها، والكشف عن مكامن أسرارها فمن وجدته في بيته فليؤخذ جهارا ولينكل به اشهارا، وليقل هذا جزاء من استكبر استكبارا ولم يرج الله وقارا...» (٢٤)

فالحسبة والحالة هذه حرب على الفكر الفلسفي وعلى العلوم الأخرى غير العلوم الدينية لأن لكل علم منطلقاته الفلسفية ومسلماته المنطقية التي يستحيل أن يستمر في أبحاثه دونها، سواء في ذلك العلوم الطبيعية أو الاستدلالية أو الانسانيات، ذلك أن مناهج البحث والنظريات العامة لأي علم جزء لا يتجزأ من العلوم الفلسفية، أليس ذلك حجرا على الفكر، ووصاية من جانب محتسب ليس له من الفكر سوى ما يعلمه من العلوم الشرعية إن كان يعلمها ولا يتسع أفقه لغير ذلك من العلوم، أليست تلك الوصاية مسئولة عن تردي حالة العلوم في بلادنا سواء في ذلك العلوم الفلسفية أو غيرها من العلوم، كيف نطلب من إنسان في هذا المناخ بأن يعمل بالعلم وهو مهنة محفوفة بالمخاطر، يملك إنسان مهما كان علمه أن يحاكمه بل ويقتله ويحرق كتبه حتى دون أن يسمع له قولا ولا يقبل منه حرفا، أي دون أن يملك حق الدفاع عن نفسه وبسط قضيته أمام الناس، وكيف يسمح له بذلك فقد يقنع الناس بسمومه، فأفكاره تعتبر سلفا ودون أن يتعرف عليها أحد سموما لا علوم، من الواجب استئصال شأفتها وشأفة صاحبها، فهو مدان ولن تثبت براءته ومقتول لا محالة.

وفي حوالي سنة ٣٢٠ هـ استفتى الخليفة القاهر أبا سعيد الاصطخري محتسب بغداد في الصابئين فأفتاه بقتلهم فعزم الخليفة على ذلك حتى جمعوا من بينهم مالا كثيرا فكف عنهم. (٢٥)

ويستند الذين يقومون بأعمال مصادرة الكتب في عصرنا هذا بما في ذلك إحدى اللجان التابعة للأزهر إلى مثل هذه المنطلقات في مصادرة الكتب، فالأزهر ليس مخول قانونا بأعمال المصادرة، ذلك أن هذا من اختصاص الجهات التنفيذية، ولكن هذه اللجنة تحتسب أي تقوم بعملها تطوعا مما يفتح الباب للقيام بمثل تلك الأعمال التي تعد مخالفة للقانون.

إن هذه اللجنة حين تتعدى اختصاصها وحين تتعدى على اختصاصات القضاء إنما تستهدف الكتاب والفنانين وهي فئة لا تمتلك من سلاح سوى الكلمة، فما بال هذه اللجنة لاتصادر أموال البنوك مثلا في حين أن بعض أفرادها يعتقدون أنها تتعامل بالربا، نقول إن اللجنة لا يمكنها ذلك لأنها بذلك سوف تستهدف فئة قوية يمكنها أن تفتك باللجنة، أما الكتاب فمن يهب للدفاع عنهم في وجه مثل هذه الحملات التي

تذكرنا بمحاكم التفتيش في العصور الوسطى، لا أحد، فهم متروكون عزلا ولا سلاح لهم سوى الكلمة التي لا تغني في مواجهة فتاوي القتل والمصادرة والملاحقة في المحاكم.

وانشغل المحتسبون بملابس النساء، وكان المحتسب لا يمنعهن من لبس الملابس القصيرة فقط بل والملابس الفضفاضة الواسعة والقمصان الجرارة والعصابات المقنزعة (لعلها ما يعرف الآن بالمنديل أبو أوية لدى عامة الناس)، وألزم والي الحسبة النساء بلبس العصابة التي يبلغ طولها ثلث ذراع، وأن تكون عصابة مختومة بخاتم السلطان من الجانبين.[٢٦] وكان المحتسب يشرف على نساء الأقباط ولبسهن وذهابهن إلى الحمامات أيضا.[٢٧]

نخلص من ذلك أن وظائف المحتسب كانت من التنوع والشمول ابتداء من الإشراف على الأسواق والتفتيش على العقائد ومراقبة سلوكيات الناس حتى خصوصياتهم فلم يكن لسلطانه حدود إلى حد أن بعض المصادر ذكرت أن من مهامه محاسبة القاضي والوالي وإن كان ذلك بصوت خفيض. فمهمة المحتسب لم تكن لها حدود واضحة أو تفويض واضح المعالم واختصاصات متميزة، وكانت تتعدى في كثير من الأحيان على اختصاصات الوظائف الأخرى.

ومع بداية التحديث في عهد محمد على بدأت عملية التحديث في انتزاع اختصاصات المحتسب اختصاصا وراء الآخر لتتولاها أجهزة الدولة الأكثر حداثة، وتواكب ذلك أيضا مع انتقال تدريجي من القضاء الشرعي القائم على القانون غير المكتوب واجتهادات القاضي الشخصية بل ومعتقداته، فقد كان قضاة تلك الأزمان مثل المحتسبين يتولون مهام التشريع إلى جانب الفصل في القضايا مع غياب القانون المكتوب، وأجهزة الدولة الحديثة من مجالس تشريعية وتنفيذية وقضائية.

كان تطور القانون في مصر الحديثة مثله في ذلك مثل التطور في كافة مناحي الحياة الأخرى من اقتصاد ومجتمع وقيم وثقافة بطيئا وغير متساوق، صحيح أنه مر بلحظات كان التطور فيها متسارعا ولكنه كان في عمومه تطورا بطيئا وكان يتم على دفعات من القانون غير المكتوب أو المستند أساسا للفقه والأعراف غير المكتوبة إلى أن دخل في مرحلة التدوين والإصدار على يد الحاكم في البداية مع نشأة مصر الحديثة في عهد محمد علي إلى عهد الدستور والمجالس التشريعية.

ولن ندخل في تفاصيل هذه العملية الطويلة التي دامت لأكثر من قرن حتى إلغاء القضاء الشرعي والملي في عام ١٩٥٥ حيث أن المقام لا يتسع هنا لمثل ذلك، ويمكن للقارئ أن يتابع تطور القانون المصري في العهد الحديث في الكتابات القانونية المختصة وكتب تاريخ القانون.[٢٨]

وما يهمنا هنا هو أن الحسبة ظلت قائمة في القانون المصري الحديث، دون محتسب طبعا، وعلى نحو مختلف عما كان عليه الحال في العصور الوسطى بطبيعة الحال. لتقبع في قانون الأحوال الشخصية ولتظهر إلى دائرة الضوء في القضايا والقوانين التي رفعها البعض ضد المفكرين والكتاب والفنانين. وليلقي ذلك الضوء أيضا على جانب من القصور في التشريع المصري الحديث.

فالحسبة تفتح الباب لهدم القانون المصري الحديث برمته، ذلك أن هذا القانون يرتكز أساسا على الفصل بين السلطات في حين أن القاضى في دعاوى الحسبة يكون قاضيا ومشرعا في نفس الوقت، نظرا لأن الحسبة التي تعني التطوع أصلا تفتح الباب للقوانين غير المكتوبة وترجيحات القاضي واعتقاداته الشخصية، فقانون الحسبة يفتح الباب الخلفي للقاضي لكي يقتبس من القوانين غير المكتوبة وليعتمد على اجتهاداته الشخصية ومعتقداته بما يشوب نزاهة القاضي وحياده، فالقاضي بمعتقداته يكون خصما لمعتقدات من يحكم عليه وفي هذا بطبيعة الحال ظلم من وجهة نظر القانون الحديث، وكما رأينا فإن هذا القانون غير المكتوب لا نهاية له فقد كانت دائرة الحسبة واسعة كما أوضحنا من قبل ولم يكن المحتسب مرتبط بقانون بل بما كان يعتقده، ليتحول القاضي الحديث إلى محتسب أو يحكم بما يعتقده لا بما تلزمه به القوانين المكتوبة ويتحول من مطبق للقوانين التي تضعها سلطة أخرى مكلفة بالتشريع إلى مشرع وليهدر بذلك مبدأ الفصل بين السلطات.

وتستند دعاوى الحسبة علي ماتضمنته لائحة المحاكم الشرعية الصادرة بالمرسوم بقانون رقم ٧٨ لسنة ١٩٣١، وهي اللائحة المنظمة لسير العدالة في المحاكم الشرعية التي تتولى الفصل في منازعات الأحوال الشخصية، لا سيما المادتين ٨٩ و ١١٠ من الفصل الثالث «في سماع الدعوى» من الباب الثاني المخصص لقواعد المرافعات حيث تنص المادة ٨٩ على مايلي : «لا تسمع الدعوى إلا على خصم شرعي حقيقي» في حين تنص المادة ١١٠ على أنه «إذا حضر المدعي أو وكيله في الميعاد المعين وسمعت الدعوي والجواب عنها ودفعها المدعى عليه بدفع يعتبر دعوى مستقلة، ثم تخلف المدعي بعد ذلك ولم يرسل وكيلا عنه في الميعاد المعين فللمدعى عليه الخيار إما أن يطلب اعتبار القضية كأن لم تكن وإما أن يطلب السير في دعوى الدفع بالطريق الشرعي ويعتبر المدعى عليه مدعيا والمدعي مدعى عليه. وهذا إذا لم يكن الدفع من حقوق الله تعالى فيجب على المحكمة أن تسير فيه بالطريق الشرعي».

غير أن القانون ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ ألغى الكثير من مواد لائحة ترتيب المحاكم الشرعية ومن ضمنها المادتين ٨٩ و١١٠، وخضعت بذلك منازعات الأحوال الشخصية لقواعد قانون المرافعات فيما يتعلق بشروط قبول الدعوى طالما لم تعد هناك قواعد

خاصة فيما تبقى من اللائحة أو القوانين المكملة لها تنظم هذا الموضوع وذلك تطبيقا للمادة الخامسة من القانون ٤٦٢ لسنة ٥٥ التي نصت على: «تتبع أحكام قانون المرافعات في الإجراءات المتعلقة بمسائل الأحوال الشخصية والوقف التي كانت من اختصاص المحاكم الشرعية أو المجالس الملية عدا الأحوال التي وردت بشأنها قواعد خاصة في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية أو القوانين الأخرى المكملة لها ».

واختلف الفقهاء في تحديد أثر هذا الإلغاء حيث ذهب جانب من الفقه وسايرته في هذا محكمة النقض إلى استمرار العمل بدعاوى الحسبة في نطاق منازعات الأحوال الشخصية، باعتبارها المجال الخاضع تماما للشريعة الإسلامية كما يجد سنده في المادة ٢٨٠ التي تحيل القاضي إلى الراجح من المذهب الحنفي في حالة خلو اللائحة والقوانين المكملة لها من نص يحكم الموضوع المثار. في حين رأى جانب أخر أن المشرع قد أفصح بذلك عن إرادته بخضوع منازعات الأحوال الشخصية لقواعد قانون المرافعات توحيدا للقضاء الذي يخضع له كافة المواطنين. (٢٩)

فالمادة ٢٨٠ تفتح بذلك المجال كما أسلفنا الذكر لأن يتحول القاضي إلى مشرع حين تحيله للراجح من الفقه الحنفي، وتفتح الباب من جديد لدعاوى الحسبة بعد أن ألغى قانون ٤٦٢ لسنة ٥٥ الأساس القانوني لمثل هذه الدعاوي، والأمر الذي لا ريب فيه أن هذه الدعاوى تتناقض مع فكرة المواطنة التي تعد من الركائز الأساسية للقانون المصري، وتخص المواطن المسلم بحق لا يتمتع به بقية المواطنين متعارضة بذلك مع المادة ٤٠ من الدستور التي تقول «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو العقيدة».

وكما أسلفنا القول فإن دعاوى الحسبة تفتح الباب على مصراعيه للقانون غير المكتوب لتوقع بذلك قدرا كبيرا من الفوضى القانونية ومن ثم تعطي القاضي سلطة تقديرية كبيرة للغاية تنطوى في حقيقتها على تحوله إلى مشرع، مما يعد إهدارا لمبدأ الفصل بين السلطات، وكما أوضحنا من قبل فإن الحسبة نشأت لأسباب سياسية واستخدمت في التاريخ الإسلامي لأغراض سياسية حيث كانت السند للحكام في محاكمة المعارضين للنظام بتهمة الزندقة أحيانا والردة أحيانا أخرى، وكما كانت في الماضي بابا لضرب أهل الفكر فإنها استخدمت في وقتنا الحاضر أيضا لمواجهة أهل الفكر من خلال قانون الأحوال الشخصية، لتتخذ من الحسبة بابا خلفيا في القانون لتوجيه تهمة الردة ولمصادرة الكتب وأفيشات الأفلام السينمائية وغير ذلك من وسائل التضييق على المفكرين والفنانين.

ونناقش في الفصول التالية مجموعة من القضايا التي حدثت في الماضي اتهم فيها أبطالها بالردة لنتبين الدور الذي لعبته السياسة في هذا الصدد.

هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) أحمد أمين «يوم الإسلام » - مكتبة النهضة المصرية ص ١٩٥.
(٢) السيد سابق «الردة » دار الفتح للإعلام العربي ١٩٩٣.
(٣) د. عبد العظيم إبراهيم المطعني «عقوبة الارتداد عن الدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المنكرين» مكتبة وهبة ١٩٩٣ ص ١١.
(٤) المرجع السابق ص ١٩.
(٥) أبو داود السجستاني «سنن أبي داود» دار إحياء التراث - بيروت جـ ٤ (كتاب الحدود) ص ١٢٦.
(٦) ابن قتيبة الدينوري «المعارف» دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٧ ص ٢٥٨.
(٧) المرجع السابق ص ٢٥٩.
(٨) راجع في ذلك على سبيل المثال، حسين أحمد أمين «الاجتهاد في الإسلام» الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٦ فصل « دور الأحاديث المنسوبة إلى النبي في تاريخ المجتمع الإسلامي».
((٩) محمد بن عمر الواقدي «كتاب الردة ونبذة عن فتوح العراق » طبعة ﺛﻘﻮﺷﺾ باريس - ١٩٨٩.
(١٠) سنن أبو داود ص ١٢٦ (كتاب الحدود)
(١١) د. أحمد صبحي منصور «حد الردة - دراسة أصولية تاريخية » دار طيبة للدراسات والنشر ص ص ٧٧، ٧٨.
(١٢) سنن أبى داود جـ ٤ ص ١٢٦.
(١٣) دكتور أحمد محمود أبو كريمة «قضية التكفير في الفقه الإسلامي» - الناشر هو المؤلف - ١٩٩٦ ص ١٨٤.
(١٤) المرجع السابق ص ٢٥١.
(١٥) المرجع السابق ص ٢٧٧.
(١٦) جلال الدين السيوطي «الكنز المدفون والفلك المشحون» - مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - ١٩٩١ ص ٢٦٣.
(١٧) دكتور أحمد صبحي منصور «الحسبة / دراسة أصولية تاريخية» - مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية ١٩٩٥.
(١٨) سهام مصطفى أبو زيد «الحسبة في مصر الإسلامية» - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٦ ص ٦٢.
(١٩) د. أحمد صبحي منصور «الحسبة» ص ١٣.
(٢٠) سهام مصطفى أبو زيد «الحسبة في مصر الإسلامية» ص ٦٦.
(٢١) المرجع السابق ص ٦٩.
(٢٢) المرجع السابق ص ١٠٥.
(٢٣) أنظر المرجع السابق الباب الخامس عن وظيفة المحتسب.
(٢٤) المرجع السابق ص ١٤٤ نقلا عن ابن الأثير «المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر» جـ ٢ ص ٦٨٦ ط القاهرة ١٩٦٠.
(٢٥) المرجع السابق ص٦٩. وك
(٢٦) المرجع السابق ص ص ٩٢، ٩٣.
(٢٧) المرجع السابق ص ١٥٣.
(٢٨) راجع الدكتورة لطيفة محمد سالم «النظام القضائي المصري الحديث» - جزءان - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام /١٩٨٤/١٩٨٦، و«تاريخ القضاء المصري الحديث» - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩١.
(٢٩)أنظر أحمد سيف المحامي «الحسبة بين الدولة المدنية والدولة الدينية»- مركز المساعدة القانونية لحقوق الإنسان - يناير ١٩٩٦.

الفصل الثاني

ابن حنبل
ومحنة خلق القرآن

لم تكن قضية خلق القرآن وليدة العصر العباسي، بل هي قضية يرجع عهدها إلى العصر الأموي، ويقال أن أول من آثار هذه القضية كان الجعد بن درهم، معلم مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية، وكانت إحدى التهم التي ذبح بسببها، ثم تبناها بعد ذلك الجهم بن صفوان، وصارت جزءا من علم الكلام، لا سيما بعد أن تبناها المعتزلة. وكما نرى فإن القضية كانت منذ البداية قضية خلافية شديدة، فقد بسببها أحد المتكلمين حياته.

وبعد ذلك صارت القضية من المسائل التي يعالجها علم الكلام، واختلفت فيها الآراء، وناصب أهل السنة والسلف القائلين بخلق القرآن العداء، وشددوا على القائلين بها النكير.

وظلت القضية ردحا من الزمن قضية قاصرة على أهل الكلام والعلم والفقهاء، ولم يخض فيها العوام إلا فيما بعد، وظل موقف الدولة العباسية هو التجاهل لها، واعتبارها من القضايا التي تحتمل الاختلاف، حتى عهد الخليفة هارون الرشيد، وفي عهده سجل لنا التاريخ أول موقف لها من القضية، وكان موقف المعارضة للقول بخلق القرآن، فقد روي أن بشرا المريسي كان يقول بخلق القرآن في عهد الرشيد، وظل يدعو إلى ذلك نحوا من أربعين سنة، وقال الرشيد يوما: بلغني أن بشرا يقول إن القرآن مخلوق، والله إن أظفرني الله به لأقتلنه، فظل بشر مختفيا طوال عهد الرشيد.

وظلت مسألة خلق القرآن مثارا للجدل والمناظرة، واتسع نطاق الجدل فيها، إلى أن أتى عهد المأمون لتتخذ في عهده وفي عهد خلفيه المعتصم والواثق اتجاها آخر، فيما عرف في كتب التاريخ باسم محنة خلق القرآن. وهي المحنة التي يرى البعض أن وراءها أسبابا سياسية محضة، والواقع أن من الصعب أن نستبعد مثل هذه الأسباب السياسية، وإن كان هناك الكثير من الغموض في رد هذه المحنة مباشرة إلى مثل هذه الأسباب.

فهناك من يرى أن المأمون وهو من أكثر خلفاء بني العباس ثقافة اتخذ الاعتزال

مذهبا رسميا باعتباره حلا وسطا بين مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب الشيعة العلوية، مؤملا أن ذلك سيؤدي إلى ترضية المعارضة والتخفيف من الحركات السياسية. (١)

والواقع أن وجهة النظر هذه لها وجاهتها، لا سيما مع النشاط السني المتعاظم في الشارع السياسي في عهد العباسيين، الذي كانت ملامحه تزداد وضوحا وتقلق الخلفاء، وربما كان المأمون محقا في قلقه في ضوء الأحداث التي تلت ذلك ، حين فشا نفوذ السنيين لا سيما الحنابلة كما سيتضح ذلك عند حديثنا عن وقائع تكفير كل من أحمد الخزاعي والإمام الطبري في الفصلين التاليين.

وليس من المستبعد أن المأمون وهو الخليفة المثقف كان يتوقع أن يستفحل حالهم لو تركوا دون التصدي لهم، وعلى أي حال ليس في الإمكان استبعاد العامل السياسي تماما من اسباب المحنة، لا سيما مع وجود الدولة كطرف فاعل فيها.

كيف بدأت وقائع امتحان أهل الحديث والقضاة والشهود في خلق القرآن؟

يقول الطبري عند حديثه عن أحداث عام ٢١٢ هـ «وفيها أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل علي بن أبي طالب عليه السلام، وقال: هو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك في ربيع الأول منها». (٢)

ومن هنا فإن المأمون أظهر القول بخلق القرآن قبل امتحان الفقهاء والقضاة في القضية بنحو ست سنوات، ولما كان من المعروف عن السنيين معارضتهم لهذا القول فإن من المحتمل بطبيعة الحال أن يكون لإعلانه هذا رد فعل في الشارع السياسي، الذي كان يسيطر المطوعة السنيون على جانب منه على أقل تقدير. ولكن كتب التاريخ لم توضح لنا رد فعل الشارع مثلما أوضحت لنا رد الفعل على الاتجاه الجديد من جانب المأمون للعلويين، وهو الاتجاه الذي أثار الكثيرين حتى من داخل اسرته.

وفي سنة ٢١٨ هـ كتب الخليفة المأمون إلى عامله ببغداد اسحاق بن إبراهيم في امتحان القضاة والمحدثين، وكان ذلك أول كتاب كتبه في ذلك، وكان مما كتبه في رسالته الأولى إلى عامله «أما بعد فإن حق الله على أئمة المسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله، ومواريث النبوة التي أورثهم، وأثر العلم الذي استودعهم والعمل بالحق في رعيتهم، والتشمير لطاعة الله فيهم، والله يسأل أمير المؤمنين أن يوفقه لعزيمة الرشد وصريمته، والاقساط فيما ولاه الله من رعيته رحمته ومنته، وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر لهم ولا روية، ولا استدلال له بدلالة الله وهدايته والاستضاءة بنور العلم

وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق، أهل جهالة بالله، وعمى عنه، وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والإيمان به، ونكوب عن واضحات أعلامه وواجب سبيله، وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته، وفرقوا بينه وبين خلقه، لضعف آرائهم ونقص عقولهم، وجفائهم عن التفكير والتذكر، وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى، وبين ما أنزل من القرآن، فأطبقوا مجتمعين، واتفقوا غير متعاجمين، على أنه قديم أول، لم يخلقه الله ويحدثه ويخترعه...... ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا إلى قولهم ونسبو أنفسهم إلى السنة، في كل فصل من كتاب الله قصص من تلاوته مبطل قولهم ومكذّب دعواهم، يرد عليهم قولهم ونحلتهم. ثم أظهروا مع ذلك أنهم أهل الحق والدين والجماعة وأن من سواهم من أهل الباطل والكفر والفرقة، فاستطالوا بذلك على الناس، وغروا به الجهال حتى مال قوم من أهل السمت الكاذب والتخشع لغير الله، والتقشف لغير الدين إلى موافقتهم عليه، ومواطأتهم على سئ أرائهم، تزينا بذلك عندهم، وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم ».(٣)

ومن الواضح من هذا النص أن الخليفة المأمون قرر أن يتولى بنفسه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يرى هو ذلك، وكانت دعوات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تظهر في بغداد في هذه الفترة بين حين وآخر، وكانت واضحة تماما في الأحداث التي سادت بغداد إبان فترة غياب المأمون في عهد الأمين وفي الفتره التي قضاها في خراسان بعد مقتل الأمين، ففي هذه الفترة كانت هبات المطوعة تظهر بين حين وآخر مع ضعف الدولة في عهد الأمين وحالة الفوضى التي سادت بغداد في فترة غياب المأمون.

كانت حركات المطوعة وهم أهل السنة الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر تظهر كرد فعل على سيطرة الذعار والشطار على الشارع، وفرضهم للإتاوات على الناس وانتهاكهم للحرمات، وكان يظهر في كل ربض من أرباض بغداد داعية يدعو للمعروف ويطلب من الناس الالتفاف حوله، للتصدي للشطار، عندما تكون الدولة في حالة من العجز لا يمكنها معها أن تسيطر عليهم، وكانت هذه الحركات مسلحة، وذات نفوذ كبير، ولا ريب أن أي حاكم لا بد له من أن يكون مهتما بنشاط مثل هذه الحركات التي يمكن أن تشكل تهديدا لملكه، والتي شكلت بالفعل مثل هذا التهديد في بعض الأحايين.

ولكننا نرى أن الأمر الواضح من هذه الرسالة ومن الأحداث التالية لها هو أن الخليفة ساوره قلق شديد من اختراق السنة لجهازه الإداري. ويتضح ذلك أكثر ما

يتضح إذا عرفنا أن القضاة وعمال الخليفة كانوا على رأس من امتحنهم عامله اسحاق بن إبراهيم ولم يقتصر الأمر على الفقهاء، وأن لهجة الخليفة كانت تعتريها الحدة عندما يتوعد هؤلاء القضاة والعاملين في جهازه الإداري على نحو خاص.

ولقد كان نطاق المحنة محدودا في البداية ثم اتسع النطاق، واستطال أمد المحنة بعد ذلك ليشمل ثلاثة عهود هي عهود المأمون ثم المعتصم حتى الواثق. ولم تكن تلك المحنة ذات طبيعة واحدة، كما أن تصرف كل خليفة منهم إزاء عملية الامتحان كان مختلفا عن الآخر، تبعا لشخصية كل خليفة ولمجريات الأمور في عصره كما سنوضح فيما بعد، فالمحنة مرت بلحظات تاريخية متباينة، ولم تكن سائرة في خط مستقيم، وتباينت دوافعها ومجرياتها بين كل لحظة وأخرى.

ففي الرسالة الأولى طلب الخليفة المأمون من عامله اسحاق أن يمتحن سبعة سماهم بالاسم وهم محمد بن سعد كاتب الواقدي، وأبو مسلم مستملي يزيد بن هارون، ويحى بن معين، وزهير بن حرب أبو خثيمة، واسماعيل بن داود، واسماعيل بن مسعود، وأحمد الدورقي، وأحضرهم إسحاق بن إبراهيم وامتحنهم فأقروا بخلق القرآن، فشهر أمرهم وقولهم بحضرة الفقهاء، والمراد بمثل هذا الإشهار بطبيعة الحال هو أن يعرف ذلك عامة الناس. ونلاحظ عند هذا الحد أن اسم أحمد بن حنبل لم يكن من بين الذين طلب المأمون امتحانهم في خلق القرآن، وكان من الممكن أن ينتهي الأمر عند هذا الحد، لولا أن الخليفة المأمون رأى أن ذلك غير كاف ولم تهدأ مشاغله بهذا الصدد.

وعليه فقد أرسل برسالة ثانية إلى عامله شملت عددا آخر من القضاة والفقهاء والحكام والمحدثين فأحضر اسحاق بن إبراهيم عدد كبير منهم كان من بينهم أبو حسان الزيادي وبشر بن الوليد الكندي وعلى بن مقاتل والفضل بن غانم والذيال بن هيثم والقواريري وأحمد بن حنبل وسعدويه الواسطي ومحمد بن نوح المضروب وابن الفرّخان وعدد آخر غيرهم، فقرأ عليهم كتاب المأمون مرتين ثم بدأ في امتحانهم.

وجرى بين اسحاق بن ابراهيم والقاضي بشر بن الوليد الحوار التالي:

إسحاق: ماتقول في القرآن؟

بشر: قد عرّفت أمير المؤمنين مقالتي غير مرة

إسحاق: فقد تجدد من كتاب أمير المؤمنين ماترى

بشر: أقول القرآن كلام الله

إسحاق: لم أسألك عن هذا أمخلوق هو؟

بشر: الله خالق كل شئ
إسحاق: فالقرآن شئ؟
بشر: هو شئ
إسحاق: فمخلوق؟
بشر: ليس بخالق
إسحاق: لم أسألك عن ذلك أمخلوق هو؟
بشر: لا أحسن غير ما قلت، وقد استعهدت أمير المؤمنين ألا أتكلم فيه، وليس عندي غير ماقلت لك.

فأخذ اسحاق بن إبراهيم ورقة وعرفه ما بها طالبا موافقته على مافيها وكان نص ما في الورقة هو «أشهد أن لا إله إلا الله أحدا فردا، لم يكن قبله ولا بعده شئ ولا يشبهه شئ من خلقه في معني من المعاني ولا وجه من الوجوه»

فقال بشر: نعم وكنت أضرب الناس على مادون هذا

فقال إسحاق للكاتب: أكتب ما قال.

وانتقل اسحاق بعد ذلك إلى علي بن مقاتل ليمتحنه فقال سمعت كلامي لأمير المؤمنين في هذا غير مرة وماعندي غير ماسمع، فامتحنه بما كتب في الورقة فأقر بما فيها، ثم قال له اسحاق: القرآن غير مخلوق فرد علي: القرآن كلام الله فقال اسحاق: لم أسألك عن ذلك، فقال علي متراجعا: هو كلام الله وإن أمرنا أمير المؤمنين بشئ سمعنا وأطعنا فقال اسحاق للكاتب: أكتب مقالته.

وسأل اسحاق أبا حسان الزيادي: ماعندك؟ فقال الزيادي: سل عما شئت، فقرأ عليه اسحاق الورقة أو الرقعة التي ذكرنا نصها سابقا فأقر بما فيها ثم قال: من لم يقل هذا القول فهو كافر فسأله اسحاق مستوضحا: القرآن مخلوق؟ فأجاب الزيادي: القرآن كلام الله، والله خالق كل شئ وما دون الله مخلوق، وأمير المؤمنين إمامنا وبسببه سمعنا عامة العلم، وقد سمع ما لم نسمع، وعلم ما لم نعلم، وقد قلده الله أمرنا، فصار يقيم حجتنا وصلاتنا، ونؤدي إليه زكاة أموالنا، ونجاهد معه، ونرى إمامته إمامة، إذا أمرنا إئتمرنا وإن نهانا انتهينا، وإن دعانا أجبنا، فقال له اسحاق: القرآن مخلوق هو؟

فرد الزيادي: قد تكون هذه مقالة أمير المؤمنين ولا يأمر بها الناس ولا يدعوهم إليها، وإن أخبرتني أن أمير المؤمنين أمرك أن أقول قلت ما أمرتني به، فإنك الثقة المأمون فيما أبلغتني عنه من شئ، فإن أبلغتني بشئ صرت إليه.

فقال اسحاق: ما أمرني أن أبلغك شيئا.

وهنا تدخل علي بن مقاتل قائلا: قد تكون كاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفرائض والمواريث، ولم يحملوا الناس عليها؟

وعندئذ قال أبو حسان الزيادي: ما عندي إلا السمع والطاعة فمرني آتمر، فقال اسحاق: ما أمرني أن آمرك وإنما أمرني أن امتحنك. (٤)

ثم امتحن اسحاق بعد ذلك أحمد بن حنبل فقال له: ماتقول في القرآن؟ فرد عليه ابن حنبل: هو كلام الله، فسأله اسحاق إن كان القرآن مخلوقا، فكان رد ابن حنبل: هو كلام الله لاأزيد عليها، فامتحنه في الرقعة فلما أتى على «ليس كمثله شئ» قال: «ليس كمثله شئ وهو السميع البصير» (الشورى ١١) فقال اسحاق: مامعنى قوله هو السميع البصير قال ابن حنبل: هو كما وصف نفسه.

وأرسل اسحاق برسالة إلى الخليفة المأمون يوضح فيها ردود القضاة والحكام والفقهاء فردا فردا. فأرسل المأمون برده على هذه الرسالة في خريطة بندارية /عاجلة/ ولم ينتظر الكتب الخرائطية مما يكشف عن استعجاله في وصول رده واهتمامه بالموضوع الذي تتضمنه الرسالة.

وفي هذه الرسالة أوضح المأمون موقفه تفصيليا من الممتحنين فردا فردا، وليس بإمكاننا بطبيعة الحال أن ننقل هنا جميع ردود أفعال الخليفة، ولكن ما يهمنا هنا هو الردود ذات الدلالة والأهمية لموضوعنا والتي توضح أن الخليفة كانت ردود أفعاله على كل منهم مختلفة باختلاف مواقعهم من السلطة، فبعضهم من العاملين بها والبعض الآخر ممن سبق لهم العمل بها.

وعلى سبيل المثال فإن الخليفة أمر بامتحان القاضي بشر ابن الوليد من جديد، واستتابته وأمر بقطع رقبته إن هو أصر على القول بأن القرآن غير مخلوق وكذلك الحال بالنسبة لابراهيم المهدي. أما الآخرين فقد تفاوت أيضا موقفه من كل منهم، وعلى سبيل المثال عيّر الذيال بن الهيثم بأنه كان يسرق الطعام في الأنبار، وأنه ليس من المستغرب من شخص كهذا أن يخرج إلى الشرك بعد الإيمان، في حين أوضح للفضل ابن غانم أنه يعلم بما كان منه بمصر، وما كان من إثرائه فيها في عام واحد، وأنه فضل الدينار على الإيمان.

وذكر الخليفة القواريري بما كان يقبله من الرشا والمصانعات، وذكر بن نوح ومحمد بن حاتم بأنهم مشاغيل بأكل الربا عن الوقوف على التوحيد، ومن الملاحظ أنه حين أتى لذكر أحمد بن حنبل لم يهدده بشئ وإنما اكتفى بالقول أنه قد عرف فحوى

تلك المقالة وسبيله فيها، واستدل على جهله وآفته بها. (٥)

وبعد هذه الرسالة العاجلة التي أرسلها المأمون اختبر اسحاق القوم مرة أخرى، فأجابوا أن القرآن مخلوق فيما عدا أربعة هم أحمد بن حنبل وسجادة والقواريري ومحمد بن نوح المضروب، فأمر اسحاق فشدوا في الحديد، فما كان الغد أتي بهم فأعاد امتحانهم فقال سجادة والقواريري أن القرآن مخلوق وأصر أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح على قولهما فشدا في الحديد ووجها إلي طرسوس، وتوفى الخليفة وهم في الطريق إليه لينتهي بذلك أول فصل في المحنة، وليعودا بعد ذلك إلى بغداد ويتوفى محمد بن نوح في الطريق ويبقى أحمد بن حنبل وحده.

فإذا كان هناك ما يبرر مسلك الخليفة تجاه القضاة والحكام من مخاوف من اختراق الاتجاه السني لجهاز حكمة، فما هو المبرر الذي حدا به لاختبار الفقهاء، الواقع أن مبررات ذلك غير واضحة، ولكن من الملاحظ أن دائرة المحنة التي لم تدم أكثر من أربعة أشهر من ربيع الأول في سنة ٢١٨ هـ حتى وفاة المأمون في جمادى الآخر كانت دائرة مطردة الاتساع، فقد بدأت بالقضاة والحكام لتتسع بذلك لتشمل الفقهاء، على أن من الممكن أن يكون هناك أسباب غير مباشرة وراء امتحان الفقهاء بالذات.

ويمكن إرجاع ذلك إلي سببين الأول: أن من المعروف أن مثل هذه التحريات والتحقيقات يتسع نطاقها بحكم العلاقات الشخصية والارتباطات بين شخصيات المحنة وهو احتمال لا يمكننا مع قلة المعلومات عن ذلك الجانب الشخصي تأكيده أو نفيه.

أما السبب الثاني المحتمل لذلك فهو أن الفقهاء البارزين في هذا الفترة كان لهم دور مهم مكمل للقضاة نظرا لأنهم أهل الفتوى، ومن ثم فإن عملهم يتداخل مع عمل الفقهاء باعتبارهم سلطة تشريع، حتى لو كانت سلطتهم تقتصر على تأثيرهم على العامة.

ونود قبل الانتقال إلى المرحلة التالية للمحنة أن نوضح مجددا تباين مسلك الخليفة تجاه من شملهم الامتحان في القضية فقد كانت لهجته تزداد حدة وتهديده بالعقاب يزداد شدة كلما كان الشخص الممتحن أقرب إلي دائرة الحكم والسلطة.

بوفاة المأمون انتقلت الخلافة إلي المعتصم وكان هذا الأخير أقل ثقافة بكثير من المأمون وربما يكون قد استمر في امتحان ابن حنبل بناء علي وصية المأمون له بأن يتبع نهجه في قضية خلق القرآن. واقتصر الامتحان علي ابن حنبل وحده ولم يذكر

كُتاب تاريخ هذه الفترة أن المعتصم قد امتحن غيره.

واختلفت الروايات عن وقائع المحنة الثانية لابن حنبل، حيث ذكرت المصادر الحنبلية والسنية عموما الكثير عن صموده ومقاومته للسلطة في هذه القضية، وكيف أنه عذب حتى فقد الوعي وأن عملية التعذيب كانت قاسية وأنه صمد إلى حد أن ممتحنيه يئسوا منه وأطلقوا سراحه في النهاية، ثم قربه المعتصم منه بعد ذلك.

والواقع أن مثل هذه الروايات تكتنفها صعوبات منطقية، إذ كيف يمكن أن يرضخ المعتصم وهو الخليفة صاحب النزعة العسكرية أمام ابن حنبل، بل ويقربة منه بعد ذلك، وما يبدو لنا أنه أقرب إلى المنطق هو الرواية التي رواها اليعقوبي عن هذا الفصل الأخير من فصول المحنة، وهي التي تفسر ما حدث بعد ذلك من تقريب المعتصم له.

يقول اليعقوبي « وامتحن المعتصم أحمد بن حنبل في خلق القرآن فقال أحمد: أنا رجل علمت علما، ولم أعلم فيه بهذا. فأحضر له الفقهاء، وناظره عبد الرحمن بن اسحاق وغيره، فامتنع أن يقول أن القرآن مخلوق، فضرب عدة سياط، فقال اسحاق بن إبراهيم: ولني يا أمير المؤمنين مناظرته، فقال: شأنك به، فقال اسحاق: هذا العلم الذي علمته نزل عليك به ملك، أو علمته من الرجال؟ قال: بل علمته من الرجال. قال: شيئا بعد شئ أو جملة؟ قال: علمته شيئا بعد شئ، قال: فبقى عليك شئ لم تعلمه؟ قال: بقى علي. قال: فهذا مما لم تعلمه، وقد علمكه أمير المؤمنين، قال: فإني أقول بقول أمير المؤمنين. قال: في خلق القرآن؟ قال: في خلق القرآن، فأشهد عليه وخلع عليه، وأطلقه إلى منزله.» (٦)

فالخليفة هنا قرب ابن حنبل وخلع عليه ورضي عنه بعد أن وافقه على رأيه وهذا أقرب لجادة الصواب والمنطق من القول بأنه صمد ولم يغير رأيه وأجبر الخليفة على الرضا عنه فهذا يتنافي مع شخصية المعتصم العسكرية الصعبة المراس.

وبانتهاء محنة ابن حنبل اختفى امتحان الناس في القرآن ليظهر بعد ذلك في عهد خلفه الواثق فيما عرف بقضية أحمد بن نصر الخزاعي، التي نعرض لها في الفصل التالي، لما لها من خصوصية وتميز.

هوامش ومراجع الفصل الثاني

(١) دكتور فاروق عمر «الجذور التاريخية للوزارة العباسية » دار الشؤون الثقافية العامة. الطبعة الأولى - بغداد ١٩٨٦ ص ١٥١.
(٢) الطبري «تاريخ الرسل والملوك » دار المعارف - جـ ٨ ص ٦١٩.
(٣) الطبري المرجع السابق ص ص ٦٣١/٦٣٣.
(٤) الطبري المرجع السابق ص ٦٣٨.
(٥) الطبري المرجع السابق ص ص ٦٤١/٦٤٢.
(٦) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي «تاريخ اليعقوبي» المجلد الثاني - دار صادر -بيروت ص ٤٧٢ (بدون تاريخ).

الفصل الثالث

تكفير أحمد الخزاعي

خلصنا في الفصل الأول إلى أن حد الردة ونظام الحسبة من النظم التي وضعها المسلمون وليست من النظم المنصوص عليها في القرآن والسنة، ولا من النظم القانونية والشرعية التي طبقت في عهد الرسول (ص). وناقشنا الحالات التي استند إليها البعض في محاولته لإرجاع ذلك إلى القرآن والسنة.

وخلصنا من ذلك إلى أن حد الردة سياسي المنشأ وضعه الفقهاء والحكام لا سيما في العصر العباسي لمواجهة خصومهم السياسيين، وأن اضفاء طابع ديني على ذلك كان الهدف منه تبرير تطبيق مثل هذه العقوبات القاسية على المعارضين أمام جمهور يغلب عليه التدين ومع خلو الساحة من نظم عقابية تنظم حالات الخروج السياسي على الدولة، ومع اتساع الدولة العربية الإسلامية بحيث اصبحت هناك ضرورات لإحكام سيطرة الدولة على مثل هذه الرقعة الكبيرة من الأرض، التي ضمت تحت سماء واحدة أناسا من أعراق مختلفة وثقافات ومصالح متباينة، كانت العقوبات القاسية رسالة لجميع الأطراف المترامية لردع من تسول له نفسه الخروج على نظام الحكم، في ظل غياب نظم الحكم القادرة على إحكام السيطرة مثلما هو الحال في نظام الدولة الحديث

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه القسوة في تطبيق الأحكام لم تفلح في كبت الحركات المعارضة، التي لم تخل منها الدولة الإسلامية في أغلب تاريخه. ومن الملاحظ أن تطبيق مثل هذا الحد لم يكن دائما وإنما ارتبط التطبيق في أغلب الأحوال بوجود حالة من الغليان وضعف الدولة، وأدوات الحكم.

وفي هذا الفصل والفصول التالية نوقف القارئ على أمثلة من التاريخ كان فيها استخدام حد الردة والتكفير لأسباب سياسية بارزا، ومع ذلك فقد كانت المحاكمات والتطبيقات تتخذ غلالة دينية أو ذرائع دينية لتطبيق حد الردة أو يغلب فيها الطابع الديني على محاكمة السياسي أو المفكر.

وبعد أن عرضنا في الفصل السابق لمحنة خلق القرآن، نواصل في هذا الفصل عرضنا لتطبيق حد الردة والتكفير كما تمثلا في محاكمة وقتل سياسي عاش في العصر العباسي هو أحمد الخزاعي، تلك المحاكمة التي انتهت بقتل الخليفة له بيده.

وأحمد بن نصر بن مالك بن الهيثم الخزاعي، من وجهاء بغداد، وكان أبوه مالك بن الهيثم من نقباء بني العباس، ويحظى لديهم بمكانة كبيرة لما أداه من خدمات لدولة بني العباس لا سيما في سنة ٢٠١ هـ، فحين نرجع لأحداث هذه السنة فقد كانت هناك حالة من الفوضى تعم بغداد، ويحكي ابن كثير أنه في هذه السنة «عم البلاء بالعيارين والشطار والفساق ببغداد وماحولها من القرى، وكانوا يأتون الرجل يسألونه مالا يقرضهم، أو يصلهم به فيمتنع عنهم فيأخذون جميع مافي منزله، وربما تعرضوا للغلمان والنسوان، ويأتون أهل القرية فيستاقون من الأنعام والمواشي ماشاءوا ومن الغلمان ومن النسوان، ونهبوا قطربل ولم يتركوا لهم شيئا أصلاً»(١).

وفي هذه السنة، وكان المأمون غائبا في خراسان، التفت جماعة من العامة على رجل يقال له خالد الدريوش وآخر يقال له سهل بن سلامة وأبو حاتم الأنصاري من أهل خراسان، وكان أبو أحمد بن نصر أحد من بايع له أهل الجانب الشرقي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٢) وأيد المأمون في خضم هذه الأحداث. وكان من المعتاد في عهد الدولة العباسية أن تغمض الدولة عينيها عن مثل هذه الجماعات من المطوعين، الذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، طالما أن اتباعها يساعدونها في مقاومة الشطار والعيارين والجماعات الخارجة عليها، ولكن عندما تشعر بأنهم يشكلون خطرا عليها أو على سلطاتها،فإنها كانت تسعى لقمعهم دون هوادة، لا سيما حينما يشرعون في تحدي الدولة علانية ويهاجمون الحكام في إطار أداء مهمتهم في الأمر بالمعروف، وعندما يصبحون دولة داخل الدولة.

وفي الحالة التي ذكرناها من قبل انقلبت الدولة بعد عام فقط على هذه الحركة وظفر إبراهيم بن المهدي بسهل بن سلامة المطوع فسجنه، وذلك بعد أن التف عليه جماعة من الناس يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانوا قد جاوزوا الحد وأنكروا على السلطان، ودعوا إلى القيام بالكتاب والسنة، وصار باب داره كأنه باب دار السلطان، عليه السلاح والرجال وغير ذلك من أبهة الملك، فقاتله الجند فكسروا أصحابه، فألقى السلاح وصار بين النساء والنظارة ، ثم اختفى في بعض الدور، فأخذ وجئ به إلى إبراهيم فسجنه سنة كاملة. (٣)

وفي عهد الخليفة الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ) وفي سنة ٢٣١ هـ تحرك قوم في ربض عمرو بن عطاء في بغداد، وأخذوا البيعة على أحمد بن نصر، ويقول الطبري « وكان السبب في ذلك أن أحمد بن نصر...كان يغشاه أهل الحديث كيحى بن معين وابن الدورقي وابن خثيمة، وكان يظهر المباينة لمن يقول : القرآن مخلوق، مع منزلة أبيه كانت من السلطان في دولة بني العباس، ويبسط لسانه فيمن يقول ذلك، مع غلظة الواثق فيمن يقول ذلك وامتحانهم إياه فيه، وغلبة أحمد بن أبي دؤاد عليه، فحدثني

بعض أشياخنا عمن ذكره، أنه دخل على أحمد بن نصر في بعض تلك الأيام وعنده جماعة من الناس، فذُكر عنده الواثق، فجعل يقول: إلاّ فعل هذا الخنزير ! أو قال : هذا الكافر »، وعرفت السلطات بذلك وهددته ويبدو أنه تراجع مؤقتا عن موقفه، أو أنه استتر لبعض الوقت.

وكان يتردد على أحمد بن نصر عدد من المشايعين له من بينهم رجل يعرف بأبي هارون السراج وآخر يقال له طالب، وآخر من أهل خراسان من أصحاب اسحاق بن إبراهيم بن مصعب صاحب الشرطة، الذي اندس بينهم ليتابع تحركاتهم، أي أن الدولة لم تغفل عنه، ولم تكن مطمئنه لتراجعه.

وحثه المحيطون به على إنكار القول بخلق القرآن، والقيام بتحرك ضد السلطة في هذا الصدد، وقصدوه في ذلك دون غيره لما كان لأبيه وجده في دولة بني العباس من الأثر، وقام السراج وطالب بالدعوة لابن نصر، وبدآ في تنظيم الناس حوله، ووزعا الأموال على الأعوان والمشاركين في الحركة وحددوا موعدا ليجتمع فيه الأعوان الذين كثر عددهم للوثوب بالسلطان أو للقيام بحركة للاستيلاء على السلطة، وكانت إشارة البدء أن يدقوا الطبول للتجمع للقيام بالحركة.

وكان طالب بالجانب الغربي من مدينة السلام فيمن عاقده على ذلك، وأبو هارون بالجانب الشرقي، وكان فيمن أعطياه المال رجلين من بني أشرس، وشربوا نبيذا من المال وسكروا واجتمع عدد معهم من بني جلدتهم على الشراب، فلما ثملوا ضربوا الطبل ليلة الأربعاء قبل الموعد بليلة، وكان الموعد لذلك ليلة الخميس في شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين، وهم يحسبونها ليلة الخميس التي اتعدوا لها، فأكثروا ضرب الطبل فلم يجبهم أحد.

واختار القائمون على الانقلاب هذا الموعد الذي كان فيه قائد الشرطة اسحاق بن إبراهيم غائبا عن بغداد، وخليفته بها أخوه محمد بن إبراهيم، فوجه إليهم غلاما يقال له رحش، فأتاهم فسألهم عن قصتهم، فلم يظهر له أحد ممن ضرب الطبل، وعندما ارتاب في الأمر تحرى عن الأمر فدله البعض على رجل يكون في الحمامات مصاب بعينه يقال له عيسى الأعور، فأحضره وضربه فأقر على بني أشرس وعلى أحمد بن نصر بن مالك وعلى آخرين سماهم.

وتمت حركة اعتقالات لرؤوس المؤامرة على الفور في هذه الليلة، وقبضت الشرطة على طالب في منزله في الربض من الجانب الغربي، واعتقل أبو هارون السراج ومنزله في الجانب الشرقي، ولاحقت الشرطة من سماهم عيسى الأعور في أيامٍ وليال ووضعوا في الحبس في الجانب الشرقي والغربي، كل قوم في ناحيتهم التي أخذوا فيها، وقيد أبو هارون وطالب بسبعين رطلا من الحديد كل واحد منهما،

وصادرت الشرطة من منزل بني أشرس علمين أخضرين فيهما حمرة في بئر بالمنزل، فتولى إخراجهما رجل من أعوان محمد بن عياش، عامل الجانب الغربي.

أما عامل الجانب الشرقي العباس بن محمد بن جبريل القائد الخراساني فقد اعتقل أحد خصيان أحمد بن نصر وضربه، فأقر بما أقر به عيسى الأعور، فمُضي إلى أحمد بن نصر، وهو في الحمام، فقال لأعوان السلطان : هذا منزلي ؛ فإن أصبتم فيه علما أو عدة أو سلاحا لفتنة فأنتم في حل مني ومن دمي، ففتشوا المنزل فلم يجدوا فيه شيئا،

واعتقلت الشرطة أحمد بن نصر واثنين من خصيانه وابنين له ورجلا ممن كان يتردد عليه يقال له اسماعيل بن محمد بن معاوية بن بكر الباهلي، ومنزله بالجانب الشرقي.

فحمل هؤلاء الستة إلى أمير المؤمنين الواثق، وهو بسامرا على بغال بأكف ليس تحتهم وطاء، فقيد أحمد بن نصر بزوج من القيود، وأخرجوا من بغداد يوم الخميس لليلة بقيت من شعبان سنة إحدى وثلاثين ومائتين»[٤]

هذه تفاصيل المؤامرة الفاشلة أو محاولة الوثوب الفاشلة على السلطان كما أوردها الطبري في تاريخه، نقول مؤامرة ونؤكد على ذلك نظرا لأن البعض يعتقد أن ما كان وراء مقتل الخزاعي هو قوله بأن القرآن غير مخلوق[٥]. فالواقع أن العامل السياسي في هذا المحاولة كان واضحا، فهناك إعداد وبيعة وهناك تمويل وهناك أعلام وكل عناصر «الفتنة » على حد تعبير أحمد بن نصر ذاته.

وكان من الممكن لهذه المحاولة أن تنجح في تغيير نظام الحكم لو لم يفتضح أمرها نتيجة سكر بعض الأتباع الذي ضرب إشارة البدء قبل موعدها، كما أن الإعداد ينم عن احتراف سياسي، إذ أن المحاولة تمت عندما كان قائد الشرطة خارج بغداد، الأمر الذي كان يمكن أن يباغت السلطات أو السلطان ويساعد على نجاح المحاولة الانقلابية.

ويقول ابن كثير أن أحمد بن نصر هذا كانت له وجاهة ورياسة ومال وكان يمتلك الخصيان كما هو واضح مما رواه الطبري، وأنه كان من أهل العلم والديانة وكان من أئمة الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر[٦]،

ونحن نعلم أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كان المدخل لجميع من مارسوا السياسة في العالم الإسلامي قديما، ومن ثم فإننا ليس بإمكاننا أن نقول أن السبب كان الامتحان الذي واجه العلماء في قضية خلق القرآن، وربما كان سببا غير مباشر أو واجهة لتصفية بعض المعارضين كما سنتبين من محاكمة الخزاعي وتكفيره. فلا عبرة هنا في أن الشعارات المرفوعة شعارات دينية، فقد كانت جميع الشعارات التي يرفعها

المتمردون والحركات الثائرة أو التي تسعى للحكم شعارات دينية، تغلف أهدافا سياسية.

وكان ذلك دأب الحكام أيضا، فقد كان الخزاعي يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر، وكذلك كان الخليفة يعلن شعارات مماثلة، ويهدف لتغيير مايراه منكرا. فالجميع اتخذوا من الدين وسيلة لتحقيق مآربهم في الحكم.

ويرى اليعقوبي أن هناك بعدا شخصيا في المحاكمة وهذا أمر غير مستبعد فربما يكون للقضية عدة أبعاد، وربما كان هذا البعد الشخصي هو السبب في أن الواثق نفذ الحكم بيده في أحمد بن نصر، وقد عرفنا مما قاله الطبري وأوردناه أن الخزاعي شتم الخليفة وقال عنه أنه خنزير، أو أنه اتهمه بالكفر، ويقول اليعقوبي أنه كان يبسط لسانه على ابن أبي دؤاد ويشهد عليه بالكفر أيضا، وأن الواثق شتمه أثناء المحاكمة فرد عليه.(٧)

لكن هذه الأبعاد الشخصية للمحاكمة لا تفسر القبض على أعوان أحمد بن نصر، فقد كانت حركة الاعتقالات شاملة لأنحاء متعددة من بغداد ولعدد كبير من الناس واستمرت عدة أيام، فمن الواضح أنه كان من المعارضين، وأنه كان يقود حركة تمرد منظمة، ونحن هنا لا ندينه، ولكن ما نود أن نوضحه أن المحاكمة كانت سياسية لحركة سياسية، اتخذت من الدين ستارا لأهدافها، المتمثلة في تغيير النظام السياسي بالقوة، التي لم يكن ذلك العصر يملك وسيلة تغيير عداها.

ولنترك للطبري وهو الوحيد الذي نقل تفاصيل المحاكمة باستفاضة عما فعلته المراجع الأخرى، والذي لزم جانب الحياد إلى حد بعيد، ولم يتدخل بتقييمه الشخصي في روايتها حيث يقول بعدما روى تفاصيل محاولة الوثوب على السلطان «وكان الواثق قد علم بمكانهم وأحضر ابن أبي دؤاد وأصحابه، وجُلس لهم مجلسا عاما ليمتحنوا امتحانا مكشوفا، فحضر القوم واجتمعوا عنده.

وكان أحمد بن أبي دؤاد – فيما ذكر – كارها قتله في الظاهر، فلما أُتي بأحمد بن نصر لم يناظره الواثق في الشغب ولا فيما رفع عليه من إرادة الخروج عليه ؛ ولكنه قال له: يا أحمد، ماتقول في القرآن؟ قال : كلام الله – وأحمد مستقتل قد تنور وتطيب، قال: أمخلوق هو؟ قال : هو كلام الله، فقال: فما تقول في ربك أتراه يوم القيامة؟ قال: يا أمير المؤمنين جاءت الآثار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تضامون في رؤيته»، فنحن على الخبر. وقال: وحدثني سفيان بن عيينة بحديث يرفعه «إن قلب ابن آدم بين اصبعين من أصابع الله يقلبه، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يدعو «يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك.

فقال له اسحق بن إبراهيم «ويلك أنظر ماذا يقول!، قال أنك أمرتني بذلك، فأشفق اسحق من كلامه وقال: أنا أمرتك بذلك ! قال: نعم أمرتني أن أنصح أمير المؤمنين، ومن نصيحتي له ألا يخالف حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال الواثق لمن حوله: ما تقولون فيه، فأكثروا، فقال عبد الرحمن بن اسحاق وكان قاضيا على الجانب الغربي معزولا وكان حاضرا وكان أحمد بن نصر ودا له: يا أمير المؤمنين هو حلال الدم، وقال أبو عبد الله الأرمني صاحب أبي دؤاد: اسقني دمه يا أمير المؤمنين. فقال الواثق: القتل يأتي على ما تريد. وقال بن أبي دؤاد: يا أمير المؤمنين كافر يستتاب، لعل به عاهة أو تغير عقل - كأنه كره أن يسبه - فقال الواثق إذا رأيتموني قد قمت إليه، فلا يقومن أحد معي، فإني أحتسب خطاي إليه. ودعا بالصمصامة - سيف عمرو بن معديكرب الزبيدي، وكان في الخزانة، وكان أهدي إلى موسى الهادي، فأمر سلما الخاسر الشاعر أن يصفه له، فوصفه فأجازه - فأخذ الواثق بالصمصامة - وهي صفيحة موصوله من أسفلها مسمورة بثلاثة مسامير تجمع بين الصفيحة والصلة - فمشى إليه وهو في وسط الدار، ودعا بنطع بساط من الجلد قصير في وسطه، وحبل فشد رأسه، ومد الحبل، فضربه الواثق ضربة، فوقعت على حبل العاتق، ثم ضربه على رأسه، ثم انتضى سلّ سيما الدمشقي سيفه فضرب عنقه وحز رأسه.

وقد ذكر أن بغا الشرابي ضربه ضربة أخرى، وطعنه الواثق بطرف الصمصامة في بطنه فحمل معترضا حتى أتي به الحظيرة التي فيها بابك (الخرمي) فصلب فيها وفي رجله زوج قيود، وعليه سراويل وقميص.

وحمل رأسه إلى بغداد، فنصب في الجانب الشرقي أياما وفي الجانب الغربي أياما، ثم حول إلى الشرقي وحُظر على الرأس حظيرة، وضُرب عليه فسطاط وأقيم عليه الحرس، وعرف هذا الموضع برأس أحمد بن نصر وكتب في أذنه رقعة: هذا رأس الكافر المشرك الضال، وهو أحمد بن نصر بن مالك ؛ ممن قتله الله على يدي عبد الله هارون الإمام الواثق بالله أمير المؤمنين، بعد أن أقام عليه الحجة في خلق القرآن ونفي التشبيه، وعرض عليه التوبة ومكنه من الرجوع إلى الحق فأبى إلا المعاندة والتصريح، والحمد لله الذي عجل به إلى ناره وأليم عقابه، وإن أمير المؤمنين سأله عن ذلك فأقر بالتشبيه وتكلم بالكفر، فاستحل بذلك أمير المؤمنين دمه ولعنه».(٨)

والواقع أن هذه المحاكمة تحمل جميع سمات القضاء في العصور الوسطى، الذي يود البعض أن يوهمنا أنه كان مثالا للنزاهة والحيدة، وأنه كان أكثر عدلا من القضاء الحديث العلماني على حد تعبيرهم، فالارتجال واضح والمحاكمة ليس لها قاض محدد، والسلطة التنفيذية الممثلة في الخليفة صارت سلطة تحقيق وتطبيق وتنفيذ، والمحاكمة تتم دون التزام بقانون مكتوب، ودون رابط ولا ضابط بل إن بعض المشاركين بالحضور

يتطوع بإصدار الحكم ويطلب من أمير المؤمنين أن يشرب دمه.

والمتهم لم يسأل عن تهمة الردة على نحو مباشر بل كان النقاش معه أشبه بالنقاش في ندوة، والحكم يصدر دون استتابة كما يشترط ذلك الفقهاء، وحين يطلب أحد القضاة استتابته لا يسمع له، بما يخالف الإعلان الذي علق في أذنه عن أنه قد عرضت عليه التوبة، وتم تمكينه من الرجوع وأنه آبى إلا المعاندة، بل إن القضاة لم يصدروا عليه الحكم في الدنيا فحسب بل في الآخرة أيضا، حيث عجلوا بحسابه في الدنيا افتئاتا على الله وأدخلوه نار جهنم دون حساب، واحتسب الخليفة خطاه إليه عند الله ثوابا على قتله هذا المارق الكافر

ومن الواضح كما أسلفنا أن الرجل لم يكن كافرا، بل هو مسلم متشدد أو متطرف، سعى لدور سياسي أو سعى للاستيلاء على الحكم، وكان من الممكن أن يحاكم على تهمته السياسية، ولكن السلطة في ذلك الحين ارتأت أن تضفي غلالة من الدين على الحكم، تزلفا لمشاعر العامة وقطعا للطريق على المعترض، الذي سيكون والحالة هذه معترضا على الدين، وردا بالمثل على أحمد بن نصر، الذي غلف دعواه للاستيلاء على السلطة بغلالة من الدين، ولكنه وقع في يد العباسيين الذي يتقنون تماما صنع الغلالات الدينية لقراراتهم السياسية.

وحرفت القضية السياسية لتصبح قضية رجل ارتد على الدين، وكان النية مبيتة على ذلك لاحظ إيماءة الطبري الذكية إلى أن الخليفة «لم يناظره في الشغب، ولا فيما رفع عليه من إرادة الخروج عليه» لقد تركت القضية الأصليه لتستغل فكرة الردة أو على حد تعبير أحمد أمين أن قضية خلق القرآن في هذه الحالة كانت مظهر الانتقام من ثورة أحمد بن نصر .(٩)

ولم يقتصر الانتقام على أحمد الخزاعي فحسب بل أمر الواثق بتتبع رءوس أصحابه أو مايعرف في عصرنا بقيادات الحركة، فأخذ منهم نحو ستة وعشرين رجلا فأودعوا في السجون، وسموا الظلمة ومنعوا من أن يزورهم أحد وقيدوا بالحديد، ولم يجر لهم شئ من الأرزاق التي كانت تجري على المحبوسين.

وظل رأس أحمد بن نصر منصوبا نحو ست سنوات من يوم الخميس الثامن والعشرين من شعبان من سنة ٢٣١ هـ إلى مابعد عيد الفطر بيوم أو يومين سنة ٢٣٧ هـ، فجمع بين رأسه وجثته ودفن بالجانب الشرقي من بغداد بالمقبرة المعروفة بالمالكية، بأمر من الخليفة المتوكل على الله (٢٠٦/٢٤٧ هـ) الذي تولى بعد أخيه الواثق(١٠) أي بعد خمس سنوات تقريبا من تولي المتوكل للحكم، فالرأس لم يتم إنزاله إذن إلا بعد أن تغير الكثير من مواقف الدولة، وبعد أن جرت مياه كثيرة، وكان هناك ضرورة سياسية تحتم بقاءة منصوبا أمام الناس كوسيلة للردع ولا أتصور أن هناك ضرورة دينية كانت تحتم أن يظل الرأس منصوبا.

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(١) ابن كثير « البداية والنهاية» - دار الغد العربي -١٩٩١ المجلد الخامس ص٧٧٥.
(٢) الطبري «تاريخ الرسل والملوك » - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم - دار المعارف الطبعة الرابعة جـ ٩ - ص ١٣٦.
(٣) البداية والنهاية المجلد الخامس ص ٧٧٧.
(٤) المرجع السابق جـ ٩ من ص ١٣٥ حتى ص ١٣٧.
(٥) ابن كثير «البداية والنهاية» المجلد الخامس ص ٨٤٩ وابعدها.
(٦) المرجع السابق ص ٨٤٩.
(٧) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي «تاريخ اليعقوبي» دار صادر - بيروت - المجلد الثاني ص ٤٨٢.
(٨) الطبري المرجع السابق ص ١٣٩
(٩) أحمد أمين «ضحى الإسلام» جـ ٣ ص ١٨٢.
(١٠) ابن كثير «البداية النهاية » المجلد الخامس ص٨٥٣.

الفصل الرابع

تكفير الحلاج

بسطنا في الفصل السابق مثالا على التطبيقات السياسية لحد الردة ولتكفير السياسي أحمد الخزاعي وقتله، وعرض جثته على الملأ عبرة لمن يعتبر من الناس، كما كانت عليه عادة هذه العهود،

ولا يظنن أحدا أن العرب والمسلمين تفردوا بهذه الممارسات، بل كانت هذه الممارسات، البشعة بلا شك، والتي تنتهك فيها كرامة الإنسان منتشرة في جميع أنحاء العالم في العصور الوسطى.

نقول ذلك لا على سبيل التبرير لها ولكن لإيضاح أن ما يود البعض إعادته كان سلوكا سائدا في كافة أنحاء الأرض، حيث كانت المحاكمات العقائدية من الأمور المألوفة، وحيث كان هناك غياب لنظام الدولة الحديث، وكانت الأفكار والمفاهيم التي تحكم هذه العصور مفاهيم تقوم على وحدة الجماعة، بمعنى نفي الاختلاف، وكان ينظر لمثل هذه الجماعات البسيطة التكوين على أنها كل متجانس، في مواجهة كيانات متجانسة أخرى تتربص بها على الدوام.

وكانت النظرة للكيان السياسي تقوم على تصور عضوي للدولة، ومن ثم فإنه في حالة تلف عضو كان البتر هو الحل، ومثلما أن حالة العلم في ذلك الحين لم تكن تسمح بعلاج العضو التالف في الجسم البشري نظرا لأن ذلك كان يستلزم تطورات في علوم الطب والجراحة وغير ذلك من العلوم وكان البتر ضرورة، كانت حالة التطور الاجتماعي والسياسي والتشريعي لا تسمح بالعلاج، حيث لم تكن علوم الاجتماع والسياسة والاقتصاد قد تطورت بعد، ولم تكن نظريات العقاب الحديثة قد ظهرت بعد أيضا، تلك النظريات التي تنظر للمجرم والخارج على المجتمع على أنه إنسان يحتاج إلى الإصلاح لا عضو فاسد لابد من بتره.

وحيث لم يعد الاختلاف في وجهات النظر في المجتمع جريمة، بل ضرورة يحتمها اختلاف المصالح، وتجد تعبيرا عنها من خلال أجهزة الدولة الحديثة من خلال المجالس التشريعية والأحزاب السياسية ونظام الدولة الحديث برمته، فإن مثل هذه النظرية العقابية لم تعد تتمشى مع المجتمع المعاصر، وكان هذا ما أدركه المشرعون في مصر الحديثة لدى وضعهم للنظام القضائي المصري الحديث، الذي لم يعد ينظر إلى الاختلاف في الرأي كما كان ينظر إليه في العصور الوسطى.

واستمرارا لعرضنا لنماذج من التراث الإسلامي لمحاكمات الرأي التي اكتست بغلالة دينية نعرض في هذا الفصل لحالة أخرى هي حالة الصوفي الشهير أبو منصور الحلاج.

النظرة السائدة عن محنة الحلاج ولا سيما بين الصوفية الذين اختلفت تقديراتهم للحلاج بين مؤيد ومعارض هي أن الحلاج تمت محاكمته وإعدامه بعد أن باح بالمسكوت عنه. ومن المعروف أن من التقاليد السائدة بين الصوفية أنهم لا يبوحون بأسرار معينة قد لا يفهمها عامة الناس إلا لمن هو أهل لذلك.

ولا ريب أن هذا ينطبق على الحلاج بمعنى ما من المعاني، إلا أنه لا يفسر السبب في أنه أعدم على الرغم من أن هناك غيره من الصوفية باحوا بمثل هذه الأسرار. فهل كانت السياسة بعيدة تماما عن قضية الحلاج، وهل كانت محاكمته راجعة بالكامل لأسباب اعتقادية؟

تعالوا بنا لنلق نظرة على ما ذكرته كتب التاريخ عن الحلاج ومحاكمته وإعدامه في النهاية. ولنحاول أن نرسم صورة من خلال المعلومات المتوافرة عنه والتي يشوبها الغموض في بعض الأحيان وإن كان من الممكن أن نخرج منها بتصور ما، ربما لا يكون صحيحا تماما في بعض تفاصيله، ولكنه يكفينا لفهم أفضل لما حدث. ولا شك بطبيعة الحال في أن هذه المعلومات مبتورة، وربما كان ذلك راجعا إلى أن كثيرا من المؤرخين الذين كتبوا عنه كان موقفهم مناوئا له ولأفكاره، ومن ثم لم ينقلوا لنا صورة مكتملة عما حدث تتصف بالإنصاف والموضوعية.

ولد الحسين بن منصور الحلاج سنة ٢٤٤ هـ تقريبا في الطور في الشمال الشرقي من البيضاء، في مقاطعة فارس بإيران، واختار سهل التستري ليقرأ عليه ويتعلم التصوف علي يديه، وتركه وهو في العشرين من عمره ليتوجه إلى البصرة، حيث كان هناك تحالف بين الموالي الحارثية في البيضاء وبني المهلب الأزديين. وفي البصرة تلقى خرقة الصوفية من يد عمرو المكي.

ويبدو أن علاقة الحلاج والمتصوفين كانت مضطربة منذ البداية، كما أنها كانت كذلك حتى النهاية، ولا نعني بذلك أنه لم يكن من المتصوفين، فقد كان الرجل من كبار المتصوفين وممن أسهموا في هذا المجال إسهاما كبيرا، بقدر مانعني أنه كان له فهم خاص للتصوف، يختلف عما هو سائد بين كثير من شيوخ التصوف الذين يؤثرون التكتم والابتعاد عن السياسة، واجتناب الناس.

ولعل هذا ما جعله يهجر استاذه الأول التستري، الذي كان يركز على مجاهدة النفس، وعلى الجانب الأخلاقي في التصوف، ونعتقد أيضا أن الحلاج كانت لديه نظرة خاصة للتصوف مختلفة عن نظرة استاذه الثاني عمرو المكي، نظرة تقوم على

قدر أكبر من المشاركة في الحياة العامة، وتميل أكثر من غيره لنوع فلسفي من التصوف، ولعل ذلك يفسر السبب في الخلافات التي دبت بينه وبين المكي بعد زواجه، فقد اشتم المكي في هذا الزواج رائحة السياسة، نظرا لما كان لأهل زوجته من انخراط في العمل السياسي.

ففي نفس العام الذي تلقى فيه الحلاج الخرقة تزوج بأم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري، وكان أبوها كرنبائيا، والكرنبائيون كانوا من موالي قبيلة بني مجاشع التي كانت تقيم في حي تميم في البصرة، وكان الكرنبائيون سياسيا حلفاء للفتنة الزيدية التي أثارها الزنج، وتأثروا بالبدعة الشيعية المغالية في السرية التي جاءت بها المخمسة، وكان دخوله في هذه القبيلة هو السبب فيما يبدو فيما اشتهر عنه بأنه كان نزاعا للثورة.[١]

وقال الصولي إنه كان يدعوا في أول أمره إلى الرضا من آل محمد، ووشى به البعض فقبض عليه وضُرب.[٢] فصلته بالشيعة ثابتة تاريخيا وقد تأثر من معاشرته لقبيلة بني مجاشع بتعبيرات الشيعة، وظلت مثل هذه التعبيرات والألفاظ في مفرداته عند الحديث عن مذهبه ودعوته، التي كان لها ممثلون في خراسان وغيرها.

وبعد اخماد ثورة الزنج توجه الحلاج إلى مكة في أول زيارة له، ولما عاد من مكة إلى الأهواز بدأ الوعظ في الناس، مما أثار حفيظة الصوفية، الذين ينتهجون في ذلك نهجا مختلفا من خلال الطرق والمريدين، وعند هذا الحد نبذ الحلاج خرقة الصوفية ومزق المرقعة ملابس الصوفية، وكان في أوقات يلبس المسوح وفي أوقات يلبس الثياب المصبّغة، وفي أوقات أخرى يلبس الدراعة (جبة مشقوقة المقدم) والعمامة ويمشي بالقباء (ثوب يلبس فوق الملابس) على زي الجند.[٣]

كما كان يتكلم بحرية مع أهل الدنيا، وبخاصة مع الكتاب والتجار وكان بعض هؤلاء من أصل آرامي وإيراني ومن النصارى الذين دخلوا الإسلام، وتخرجوا في المدارس النسطورية فرقة مسيحية بدير قُنّا وتقلدوا مناصب الوزارة في بغداد، وكان من هؤلاء القنائية آل بن وهب وآل الجراح وأصبح هؤلاء من أنصار الحلاج. وزادت الخصومة بعد ذلك بينه وبين بعض الأصدقاء القدامى من الصوفية، الذين اتهموه بالقيام بأعمال السحر والاتصال بالجن.

وكما أسلفنا القول فقد كان الحلاج داعية علويا في بداية حياته، ويبدو أن هناك المزيد من المقدمات التي مهدت السبيل لمحاكمته وإعدامه في نهاية المطاف ومن ذلك أن الفقيه الظاهري محمد بن داود، وكان قاضيا في بغداد لم ترق له آراء الحلاج ورأى أن عقيدته منافية لتعاليم الإسلام كما يفهمها. ورفع أمره للقضاء طالبا محاكمته بتهمة الكفر، ومهد لذلك بأن عرض قضيته أمام الناس في بغداد، وأخذ موافقة عدد

من الفقهاء ولكن القاضي الشافعي أبا العباس بن سريج اعترض على ذلك وكان من المطلعين على آراء الصوفية.[٤] ويقول ماسينيون إن ابن سريج ذكر أن مثل هذا الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص المحاكم الشرعية.[٥] ومن ثم فإن الحلاج أفلت من المحاكمة هذه المرة لأن القاضي كان مثقفا ومطلعا على فكر الصوفية ومعتقداتهم.

وفي هذه الفترة كثر أتباع الحلاج ومريدوه وكانت حركات الزنج والقرامطة لا تزال ماثلة في الأذهان، كما أن الحلاج اتصل بأحد العلويين وهو أبو عمارة محمد بن عبد الله الهاشمي، وكان العلويون من المعارضين للحكم، فأوجس العباسيون شرا ورأوا في هذا الصوفي الثائر خطرا على مركزهم السياسي ومصالحهم.[٦]

وأحيا الحلاج في قلوب الكثير من الناس الرغبة في الإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية، في شخص رئيسها وأفرادها على السواء، ويقول الاصطخري إن كثيرا من عليه القوم آنذاك رأوا في الحلاج رئيسهم المحجوب، وكان من بينهم الوزراء من أقرباء أو حلفاء علي بن عيسى وحمّد القنائي، كنعمان والدولابي وابن أبي البغل ومحمد بن عبد الحميد، والأمراء مثل الحسين بن حمدان ونصر القشوري، وولاة الأمصار مثل أبي بكر الماذرائي ونُجح الطولوني، والدهاقين مثل الساوي والمدائني، والأشراف الهاشميين مثل أبو بكر الربعي وأحمد بن عباس الزيني، وكانت له معهم مراسلات خاض فيها في السياسة العامة، ولابد أن الحلاج قد أهدى في هذه الفترة رسائله عن السياسة وواجبات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر القشوري وعلي بن عيسى.[٧]

ونأسف للقارئ عن الإطالة في ذكر هذه القائمة الطويلة من الأسماء التي قد لا تعني شيئا بالنسبة له ولكن ما نود أن نؤكده بذلك أنه لم يكن على اتصال بعدد قليل من السياسيين في هذه الفترة، بل كانت دائرة معارفه من بينهم واسعة، فضلا عن أنها كانت متنوعة وشملت سياسيين من مختلف المشارب، مما يؤكد صلة الرجل بالسياسة، وأنه لم يكن بعيدا بهذا القدر أو ذاك عن الدسائس المعهودة في قصر الخلافة، بل اتسعت هذه الدائرة لتشمل دار الخلافة ذاتها سواء من العاملين فيها أو من الأسرة الحاكمة ذاتها، فقد كانت والدة الخليفة من أتباعه ومن المدافعين عنه.

وذكر ابن النديم في الفهرست أن الحلاج ألف كتبا في السياسة. وكان من بين هذه الكتب «كتاب السياسة والأمراء والخلفاء» و«كتاب الدرة إلى نصر القشوري»، ونصر القشوري كان حاجب قصر الخليفة و«كتاب السياسة إلى الحسين بن حمدان»، وهذا الأخير كان أميرا.[٨]

وسادت في ذلك الحين رغبة بين العلماء في إصلاح الأداة الإدارية، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية ووزارة تحكم بالعدل بين الناس، خصوصا في مسألة الخراج، وخلافة

تشعر بمسئوليات وظيفتها أمام الله، بما يرضيه عن قيام المسلمين بفروض دينهم، وكان الأمل في ذلك معقودا على الحلاج، الذ ي شعر بقرب مصادرة حريته ففر إلى مسقط رأسه.

وفي سنة ٢٩٦ هـ انفجرت المؤامرة الإصلاحية التي دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح، وأقاموا خلافة حنبلية لم تدم سوى يوم واحد هي خلافة ابن المعتز، ولكن المؤامرة فشلت فأعيدت الخلافة إلى المقتدر، وكان غلاما صغيرا مع وزير ماهر في جمع الخراج هو ابن الفرات، وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان وكان هاربا إلى اكتشاف مستشاره المقرب الحلاج.

وأمر الوزير ابن الفرات بمراقبة الحلاج، ولما أخفقت أيضا محاولة لإقامة وزارة سنية، قام بها القنائيون، أصدر الوزير أمرا بالقبض على الحلاج، وتم القبض على أربعة من أتباعه ولكن الحلاج نجا هو والكرنبائي.(٩)

وفي سنة ٢٩٩ هـ وهي السنة التي تأسست فيها الخلافة الفاطمية في المغرب، قرر الوزير علي بن محمد بن الفرات القبض على الحلاج وكان قد وشى به رجل من أهل البصرة، ولكن الشرطة لم تتمكن من القبض عليه ألا في سنة ٣٠١ هـ في بلدة السوس في الأهواز، حيث أبلغت عنه أمرأة قالت أنه يجتمع إلى جماعة من أصحابه وأصحاب السلطات، وأمر صاحب البريد بمهاجمة المنزل الذي أبلغت عنه المرأة وقبض على الحلاج الذي ادعى في البداية أنه ليس الحلاج غير أن أناسا تعرفوا عليه وصودرت كتبه (١٠)، فحمل إلى بغداد وأركب جملا وشهر به ونودي عليه «أحد دعاة القرامطة فاعرفوه» وحبس.

وأخذ الحلاج إلى الوزير علي بن عيسى بن الجراح القنائي الذي تولى في هذا العام ليستجوبه، وكان علي بن عيسى محبا للصوفية كما كان أحد أعضاء وزارته وهو حمّد القنائي من أتباع الحلاج، ومنع الوزير ابن عيسى محاكمته وإعدامه أخذا بفتوى ابن سريج السابقة، واكتفى إرضاء لخصومه بسجنه وصلبه صلب الاشتهار وهو حي، بتعليقه على جذع شجرة مربوطا بحبل تحت إبطيه أياما ثلاثة من الصباح إلى انتصاف النهار، ثم إعادته للسجن.

وظل الحلاج مسجونا إلى أن قدم للمحاكمة بعد ثمان سنوات. وسمح له وهو في السجن بأن يعظ السجناء، وكفله الحاجب نصر القشوري وأقام عنده إلى أن بني السجن الجديد في بغداد، وتم بناء بيت للحلاج خصيصا مجاور للسجن، بفضل مساعي أنصاره في القصر، وفتح باب البيت على السجن.

وقبل أن ننتقل للمرحلة الأخيرة من قضية الحلاج نود الإشارة إلى عدة ملاحظات حول ما أوردناه، أولاها: أن الحلاج كانت علاقته مضطربة بأهل التصوف، لأنه خرج

على نهجهم ليمارس الدعوة لأفكاره علنا، وأن هذه الأفكار كانت تحمل مضامين سياسية ولم تكن مجرد دعوة أخلاقية، كما هو العهد بالتصوف في ذلك الحين، وأن الحلاج نفسه قد أعلن الانفصال عن الطرق الصوفية المعتادة، بتمزيقه الخرقة، والاتصال بأهل الدنيا.

والثانية: أن الحلاج بدأ حياته بدعوة علوية، وقبض عليه وعوقب على دعواه. وأنه واصل الاتصال بالعلويين في شخص أبي عمارة الهاشمي أحد كبار الدعاة العلويين.

والملاحظة الثالثة: أن الحلاج كان يوفد الدعاة، كما كان الحال حين أوفد دعاة لفكرته إلى خراسان، ولم يكن ذلك هو دأب الصوفية، الذين كانوا يقصرون دعوتهم على المريدين من خلال الطريقة الصوفية.

والرابعة: أن الحلاج ألف رسائل في السياسة أهداها لعدد من كبار المسئولين في الحكم في ذلك الحين.

والخامسة: أنه كان، فضلا عن كونه داعية للرضا من آل البيت، له صلات بحركة الزنج عن طريق أنسبائه، وتضيف بعض المراجع عن تلك الفترة أنه اتصل أيضا بأبي سعيد الجنابي زعيم القرامطة (١١)، ومن ثم فإن الحلاج لم يترك حركة سياسية نشطة في عصره إلا وكانت له بها صلة، وربما كان عضوا بإحدى هذه الحركات، أو كان هو نفسه قائدا لحركة لم يكتب لها الظهور، أو عضوا بإحدى الحركات الاسماعيلية، إلا أن الأمر الذي تستلزمه كل هذه الاتصالات بالضرورة هو أنه كان مشتغلا بالسياسة، أو كان داعية لنوع من التصوف الذي يشارك في الحياة العامة، بما في ذلك المشاركة في الحياة السياسية.

ونواصل الآن متابعة مجريات قضية الحلاج، فقد لزم الرجل السجن وكثر مريدوه في الحبس، وكتب في السجن أحد مؤلفاته الأخيرة وهو «طاسين الأزل»، إلى هنا يبدو الأمر كما لو كانت القضية قد بلغت مداها، وكان من الممكن أن تستمر على هذا المنوال، ولكن السياسة أطلت من جديد لتسطر فصلا داميا في حياة هذا الصوفي المتمرد. فقد كانت هناك صراعات بين القوى في قصر الخلافة كتب للحلاج أن يكون ضحيتها.

فبعد أن تفاقم أمر الديلميين من سكان منطقة بحر قزوين في المشرق ودخلوا الري بمعونة واليها، كانت الحرب مع الديلميين تحتاج بطبيعة الحال إلى تمويل، ولن يأتي التمويل إلا بزيادة الخراج والضرائب، ولكن اثنين من رجال القصر هما الوزير علي بن عيسى، وكما عرفنا من قبل كان من المتعاطفين مع الصوفية، والحاجب نصر القشوري وكان من اتباع الحلاج، عارضا زيادة الضرائب، وكان الوزير حامد بن العباس صاحب الخراج من المؤيدين للتشدد في جمع المال.

وفي أثناء ثورة الشعب في بغداد، تلك الثورة التي كان الحلاج أحد المحرضين ع'يها، أقنع علي بن عيسى الخليفة برفع الضمان عن حامد بن العباس وفتح مخازن الحنطة وتخفيض الأسعار لتهدئة الثورة، أما نصر القشوري فقد أطلق يد الحنابلة الذين كانوا القوة العددية الأكبر في الثورة مما زاد من قوتها وزاد من ضعف موقف حامد بن العباس.

ولاحت لحامد فكرة الانتقام منهما في شخص الحلاج الذي حرض الناس عليه وفتن الناس وهو في السجن، فإذا تمكن من اثبات زندقته، فإنه بذلك سيوجه لهما ضربة قاصمة تضعف مركزهما لدى الخليفة بصفتهما راعييه.

وبدأ حامد في تنفيذ خطته فإثار قضية الحلاج وأوضح للخليفة أنه يمثل خطرا على الدين وعلى الحكم إن هو بقي على قيد الحياة، وأقنعه بكف يد بن عيسى في النظر في قضيته. ومنع نصر القشوري من حراسته وحمايته، وأذاق الحلاج بعد ذلك كؤوس العذاب، كما تمكن من إيغار صدر الخليفة على ابن عيسى والقشوري، وبدأ في العودة إلى سيرته الأولى بزيادة الخراج والتشدد في جبايته، وثار الحنابلة مرة أخرى معتمدين على تأييد ابن عيسى ولكنه خذلهم خوفا من حامد الذي بدأ نجمه في الصعود ومن مزيد من التردي في علاقته بالخليفة، وتمكن حامد من إخماد الفتنة لتزيد أسهمه لدى الخليفة، ليوليه شئون الأمن إلى جانب المالية.

ولكي يجهز حامد تماما علي عدويه سعى لأن يقدم الحلاج للمحاكمة، وقبض على أحد كبار فقهاء الحنابلة في ذلك الحين وهو أحمد بن سهل بن عطاء، الذي كان صديقا للحلاج، لكي يحمله على الشهادة ضده، ولما دخل بن عطاء على حامد دخل في صدر المجلس فسأله الوزير هل يصوب اعتقاد الحلاج؟ فرد عليه ابن عطاء « مالك ولهذا؟ عليك بما نصبت له من أخذ الأموال.. مالك وكلام هؤلاء السادة؟ » فغضب الوزير وطلب من أعوانه ضربه على فكيه ولما دعا الله عليه أمر الوزير غلامه بأن يضربه على رأسه بخفيه حتى سال الدم من منخريه ليموت بعد ذلك بأسبوع. (١٢)

وإصرارا منه على بلوغ مأربه أحضر حامد بن العباس القاضي أبا عمر الحمادي والقاضي أبا جعفر بن البهلول وجماعة من الفقهاء والشهود، واستفتاهم في قتل الحلاج فانقسموا إلى موافق ومعترض، وكان حجة المعترضين أنه لا يجوز قبول أي قول إلا ببينة أو بإقرار من المتهم، وأوضح البهلول معارضته لإعدام الحلاج إلا أن يقر بأنه يعتقد هذا، لأن الناس قد يروون الكفر ولا يعتقدونه، فأن نفى ذلك فلا شئ عليه، وإن أقر يستتاب فإن تاب فلا شئ عليه، أما أبو عمر الحمادي فأفتى بقتله لأن الزنديق لا يستتاب.

غير أن هذا الخلاف لم يدفع الوزير لليأس فأخذ يتحرى ويستقصي إلى أن وجد

بغيته في كتاب للحلاج يتحدث فيه عن الحج، فأحال الحلاج إلى المحاكمة.

تألفت هيئة المحكمة من القاضي المالكي أبي عمر الحمادي رئيسا، وهو القاضي الذي أفتى بزندقته كما أوضحنا، وبأنه لا يستتاب، كما يرى ذلك المالكية، وأقصي عنها القاضي أبن البهلول الذي طالب بضرورة إقرار المتهم واستتابته، وهو ماكان سيفسد على حامد بن العباس الوصول إلى مأربه، وعين مكانه قاضيا حنفيا هو أبو الحسين عمر بن الأشناني، الذي قدم من الشام ليخلف ابن البهلول، وحضر المحكمة القاضي عبد الله بن المكرم رئيسا للشهود، ومن الواضح أن الوزير حامد قصد ألا تضم هيئة المحكمة قاضيا شافعيا لكي لا يتأثر بفتوى أبن سريج التي أشرنا إليها من قبل. كما أن الحنابلة أبعدوا من تشكيل المحكمة لخلافهم مع النظام.

مثل الحلاج أمام المحكمة بحضور الوزير، ولم يستطع أحد أن يثبت عليه الزندقة إلى أن وصل الأمر إلى موضوع الحج، وتلي من مؤلفات الحلاج أن الإنسان إذا أراد الحج ولم يجد إلى ذلك سبيلا له أن يفرد مكانا طاهرا في منزله وينصب فيه ما يشبه الكعبة فيطوف حوله، كما لو كان في مكة ثم يجمع ثلاثين يتيما، ويكرمهم بالطعام ويخدمهم بنفسه، ويغسل أيديهم ويكسوا كل منهم قميصا، ويدفع إليه سبع ضرائب ولما سأل القاضي أبو عمر الحلاج عن مصدر ذلك أجابه بأنه قرأه في كتاب الإخلاص للحسن البصري فأنكر أبو عمر وجود ذلك في الكتاب وأصر الحلاج على ذلك فانتفض القاضي ناهرا إياه وقال «ياحلال الدم»، فلما سمع الوزيرذلك، وكان حاضرا المحاكمة، قال لأبي عمر «اكتب بهذا»، وتشاغل عنه القاضي غير أن الوزير أصر على تسجيل ذلك وألح عليه إلحاحا لم يتمكن معه من مخالفته.

ولما أدرك الحلاج انحياز المحكمة وأن الحكم جاهز قبل المحاكمة، صاح صارخا «ظهري حمى ودمي حرام ومايحل لكم أن تتأولوا على بما يبيحه الدين، واعتقادي الإسلام ومذهبي السنة وتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبي عبيدة بن الجراح، ولي كتب في السنة موجودة في الوراقين، فالله الله في دمي » وأخذ يردد هذه العبارة مرارا.

وفوجئ القشوري بالحكم فلجأ إلى والدة الخليفة المقتدر لتتوسط لديه لإلغاء الحكم أو إصدار عفوعنه، أو عدم تنفيذ الحكم أو تأجيل ذلك ولكن الخليفة رفض.

وأصيب الخليفة بالحمى فشك في أن ذلك ربما يكون بسبب الحلاج، وتردد في تنفيذ الحكم ولكن الوزير حامد بن العباس حثه على التنفيذ قائلا « يا أمير المؤمنين إن بقي قلب الشريعة وارتد خلق على يديه، وأدى ذلك إلى زوال سلطانك فدعني أقتله وإن أصابك شئ فاقتلني » فأذن له الخليفة في قتله، وبادر الوزير إلى تنفيذ الحكم لئلا يتردد الخليفة.(١١)

وفي الثالث والعشرين من ذي القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهيأ لتفيذ حكم بالإعدام، وعمل صاحب الشرطة إلى تهريب الحلاج إلى رحبة الجسر، وهو المكان الذي ينفذ فيه الإعدام، سرا حتى لا يتعرض لهم أحد من أنصاره.

وما أن صعد الحلاج إلى منصة الإعدام استطلع وجوه الحاضرين، فرأى من بينهم أبا بكر الشبلي، فقال له « يا أبا بكر هل معك سجادتك » فقال «بلى»، فقال الحلاج «افرشها لي» وصلّى ركعتين.

وتابع الجلاد تنفيذ الحكم فجلده ألف جلده كان يقول مع كل جلدة «أحد أحد»، وظل على قيد الحياة، وتقدم السياف فقطع يده ثم رجله ثم يده الأخرى ورجله الأخرى، ثم صلب على جذع شجرة، انتظارا لأمر الخليفة بالإجهاز عليه، ولكن الأمر تأخر حتى حلول الليل إلى أن ورد الأمر، وترك الحلاج حتى صباح اليوم التالي لتنفيذ الإعدام.

ولما جاء الغد حضر الوزير حامد ودعا الشهود وكانوا مجتمعين حول مقدمهم ابن مكرم وطلب منهم بصوت عال أن يعلنوا موافقتهم على الحكم فصاحوا قائلين « نعم اقتله، ففي قتله صلاح المسلمين، ودمه في رقابنا» ثم قال لهم «أمير المؤمنين برئ من دمه» قالوا : «نعم» ثم قال «أنا برئ من دمه » قالوا :«نعم»، قال «وصاحب الشرطة برئ من دمه» قالوا «نعم»، ثم أنزل الحلاج ووضع أمام السياف فضرب عنقه وقطع رأسه.

ولسنا بحاجة لأن نقول أن هذه المحاكمة تمت بالأسلوب الذي أراده الوزير حامد بن العباس بدءا من تشكيل هيئة المحكمة والضغط عليها انتظارا لتصريح غاضب من رئيس المحكمة واستدعاء شهود الزور، وانتهاء بمحاولة السعي للبراءة من دم الحلاج.

والأمر الذي يهمنا هنا أن هذه المحاكمة ذات الأهداف السياسية غلفت بإطار ديني، وكفر فيها صوفي ما كان ليكفر لولا دوره السياسي، وصلاته بالسياسيين، وأن التهمة الأساسية وهي الانتماء للقرامطة وهي تهمة سياسية لم يرد لها ذكر في المحاكمة وكانت هي التهمة التي شهر به بسببها ونودي عليه «أحد دعاة القرامطة فاعرفوه»، بل اتجهت المحكمة للتفتيش في معتقداته التي ماكان ليناقشها أحد لولا التهمة السياسية، فمثل هذه المعتقدات وأغرب منها كان سائدا ومتفشيا في هذا العصر.

هوامش ومراجع الفصل الرابع

(١) لوي ماسينيون «المنحنى الشخصي لحياة الحلاج شهيد الصوفية في الإسلام» في كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام» ترجمة وتأليف عبد الرحمن بدوي - الطبعة الثالثة - دار سينا للنشر ١٩٩٥ - ص ١٠٥.
(٢) عريب بن سعد القرطبي « صلة تاريخ الطبري» ص ٩٠.
(٣) المرجع السابق ص ٩٠.
(٤) سامي مكارم «الحلاج، فيما وراء المعنى والخط واللون » - دار رياض الريس للكتب والنشر - لندن ص ٣٩.
(٥) ماسينيون المرجع السابق ص ١١٣.
(٦) سامي مكارم المرجع السابق ص ٤١.
(٧) ماسينيون المرجع السابق ص ١١٤.
(٨) ابن النديم «الفهرست » ص٢٧٢.
(٩) المرجع السابق ص ٢٧١.
(٨) ماسينيون المرجع السابق ص ١١٥.
(٩) سامي مكارم المرجع السابق ص ٢١.
(١٠) المرجع السادق ص ٤٧.
(١١) القاضي التنوخي «نشوار المحاضرة » جـ١ ص١٦٤ نقلا عن المرجع السابق ص ٥٢.

الفصل الخامس

تكفير الإمام الطبري

رأينا كيف تم تكفير رجل السياسة أحمد الخزاعي والصوفي الحلاج ومحاكمتهما محاكمة صورية وعاجلة بتهمة الارتداد عن الإسلام، وتنفيذ حد الردة فيهما وقتلهما بدوافع سياسية. ونكشف النقاب في هذه الصفحة من صفحات التاريخ عن محاولة لتكفير إمام من أئمة المسلمين وعالم من علمائهم الذين لا يشق لهم غبار هو الإمام الطبري.

بداية نقدم للقارئ لمحة سريعة عن الإمام الطبري وإنجازاته، التي تمثل واحدة من الصفحات المهمة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وتبين موقع الرجل وأهميته لا بالنسبة لهذه الحضارة فحسب بل وللدين أيضا.

ولد محمد بن جرير الطبري في آمل بطبرستان -في ايران حاليا- في أواخر سنة ٢٢٤ هـ أو أوائل سنة ٢٢٥ هـ، ونشأ بها ثم رحل في طلب العلم إلى كل من العراق والشام ومصر، وأخذ الحديث عن الشيوخ الفضلاء مثل محمد بن حميد الرازي وأبي جريج وأبي كريب وهناد بن السري وعباد بن يعقوب وغيرهم، وقرأ الفقه على داود، وأخذ فقه الشافعي عن الربيع بن سليمان بمصر وعن الحسن بن محمد الزعفراني ببغداد، وأخذ فقه مالك عن يونس بن عبد الأعلى وبني عبد الحكم محمد وعبد الرحمن وسعد وغيرهم، وأخذ فقه أهل العراق عن أبي مقاتل بالري، وأدرك الأسانيد العالية في مصر والشام والعراق والكوفة والبصرة والري. وكان متفننا في جميع العلوم: علم القرآن والنحو والشعر واللغة والفقه.(١)

واستقر به المقام بعد هذه الرحلات العلمية في نهاية المطاف في بغداد، حيث كان يعلم فيها الحديث والفقه، وكان في أول أمره يتفقه على مذهب الشافعي، ثم أسس فيما بعد مذهبا خاصا به، تبعه فيه بعض العلماء وكان يطلق عليه اسم المذهب الجريري.

وكان من العلماء الذين تفقهوا على مذهبه علي بن العزيز الدولابي، وله عدة تصانيف في الفقه من بينها كتاب المدخل إلى فقه الطبري، وأبو الفرج المعافا النهرواني وأبو بكر بن كامل، وهما من الفقهاء أصحاب التصانيف الكثيرة في الفقه.(٢) ولكن مذهبه لم يكتب له الانتشار، على الرغم من استمراره في الوجود حتى

نهاية القرن الرابع الهجري على أقل تقدير. ولا خلاف بين الناس في عده من المحدثين وإن كان هناك خلاف حول عده من أصحاب المذاهب. (٣)

وكان الطبري كاتبا خصب النشاط ومؤلفا غزير الإنتاج على نحو يفوق المعتاد، ولم يقتصر جهده وكتاباته على علوم الحديث والتاريخ، بل تجاوز ذلك إلى تفسير القرآن والفقه.

وعلى الرغم من أننا لا نعرف عن حياته سوى القليل، ولا سيما نشأته وحياته الشخصية عموما، إلا أنه كان من المعروف عنه أنه لم يكن يخشى في الحق لومة لائم، وأنه كان شخصا يتسم بالورع، وأنه عكف طوال حياته على طلب العلم وتدريسه والكتابة، ومن المعروف عنه أيضا أنه كان يرفض المناصب الرسمية، عملا منه على التفرغ للعلم والكتابة والتدريس. فقد عرض عليه الوزير الخاقاني تولي القضاء ولكنه اعتذر بأنه يود التفرغ للعلم وعزف عن الزواج للغرض ذاته.

كان الرجل إذن ممن يزهدون في الجاه، وكان يعتاش من دخل أرض ورثها عن أبيه في بلده طبرستان، مما ضمن له قدرا من الاستقلالية، وأبعده عن التكالب على موائد الحكام، ويقول عنه الخطيب البغدادي كان ابن جرير «من أكابر أئمة العلماء، ويحكم بقوله ويرجع إلى معرفته وفضله، وكان قد جمع من العلوم مالم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، حافظا لكتاب الله، عارفا بالقراءات كلها، بصيرا بالمعاني، فقيها في الأحكام، عالما بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها، وناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم، عارفا بأيام الناس وأخبارهم.» (٤)

فالصفة الأولى للطبري كانت أنه محدث، وكانت هذه الصفة واضحة في كتاباته جميعا حيث غلب عليه أسلوب المحدثين حتى عندما كتب التاريخ، فقد كان الإسناد هو همه الأول، وكان الطبري بحق ممثلا لمدرسة في التاريخ والتفسير تعد ذروة ما وصل إليه أسلوب كتابة التاريخ والتفسير استنادا للمأثور.

ففي مجال التاريخ الذي كان سابقا لغيره في مجاله، كان يعتمد أسلوب الرواية وكان متأثرا في ذلك بمهنته كمحدث أو راوية للأحاديث النبوية حيث اتبع أسلوب أهل الحديث في البحث عن الرواة الثقاة والتحري عن صحة الرواية.

وكتابه أخبار الرسل والملوك أو أخبار الأمم والملوك أول كتب التاريخ الشاملة في اللغة العربية وقد بدأه بالخليقة ووقف فيه عند سنة ٣٠٢ هـ، ورتبه على السنين الهجرية، واتبع فيه طريقة الاسناد إلى رواة الحوادث بالتسلسل، وتظهر في تاريخ الطبري الصلة بين علمي الحديث والتاريخ، فالمعروف ان الطبري محدث قبل أن يكون مؤرخا، وتاريخه مكمل في كثير من النواحي لكتابه الكبير في تفسير القرآن. (٥)

أما كتابه في التفسير، والمعروف باسم «جامع البيان في تفسير القرآن »، فإنه يقع

في ثلاثين جزءا، ويقول عنه جلال الدين السيوطي «وكتابه أجل التفاسير وأعظمها، فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، والإعراب والاستنباط، فهو يفوق بذلك على تفاسير الأقدمين »[٦]

يعد هذا التفسير بمعنى ما هو جماع التفسير بمأثور القرآن وغايته، وفيه يجد المرء نفسه أمام موسوعة من مأثور التفسير، يروي فيها الطبري تفسيرات من سبقوه من الثقاة، ويمحص خلال روايته لها صحة السند وخلوه من التجريح، وحين يكون هناك تجريح كان يرويه مع الإشارة إلى ذلك موضحا إن كان التفسير الذي أورده موافقا أم مخالفا الإجماع. ويدين له المسلمون بمعارفه المحيطة بقراءات القرآن. والمبدأ الأساسي في التفسير عند الطبري هو مراعاة المعني الظاهر للفظ، إلا أن تكون هناك مواضع أخرى في القرآن أو أسباب خاصة أخرى تقتضي تفسيرا آخر.

ويلجأ الطبري في تفسيره للمعنى الجوهري دون اهتمام بالقشور، أو الأمور غير ذات الأهمية، فلا يهتم على سبيل المثال بما إذا كانت المائدة التي نزلت من السماء كان عليها سمك أم خبز أم ثمار من ثمار الجنة، ذلك أنه يرى أن مثل هذا العلم غير نافع كما أن الجهل به ليس ضارا، ويكفي الاقرار بظاهر النص.[٧]

وعلى الرغم من أن هذا التفسير يعيبه مثل أي عمل ريادي في مجاله عدم الترابط والصعوبة في الأسلوب، فإنه كان بمثابة مخزون ضخم من المعلومات للتعرف على آراء السلف في تفسير الآيات القرآنية وكان مرتكزا انطلق منه بعد ذلك المؤلفون حتى من أصحاب مدرسة الرأي في التفسير مثل فخر الدين الرازي وغيره.

ولعل من العيوب الرئيسية في تفسير الطبري الاستطرادات الكثيرة التي ترهق القارئ والروايات الكثيره التي يوردها الطبري التي يظهر بينها التناقض والتي لا يأخذ ببعضها في تفسيره[٨]

وفضلا عن موسوعتيه في التاريخ والتفسير، وهما وحدهما كفيلتان بأن تضعاه في مصاف المؤلفين البارزين في عصره وفي العصور التالية، صنف الطبري عدة كتب في الفقه والحديث، ضاع بعضها وكتب لبعضها البقاء. ومن مؤلفاته المعروفة كتاب «اختلاف الفقهاء» الذي يقع في أربعة أجزاء وكتاب اللطيف في الفقه والخفيف في الفقه وكتاب ثالث في نفس الموضوع لم يتمه هو البسيط.[٩]

وله أيضا كتاب «تبصير أولي النهى ومعالم الهدى» وكتاب «شرح السنة» وكتاب «بشارة المصطفى» الذي مازال مخطوطا وتوجد أجزاؤه كاملة في كل من النجف وطهران وخراسان وكذلك كتاب «الرد على الحرقوصية» وغير ذلك من الكتب والرسائل الصغيرة والكبيرة.[١٠]

إن رجلا كهذا من الصعب الشك في فضله ولا في اعتقاده، فما كان أغناه لو لم

يكن مؤمنا عن القيام بمثل هذا الجهد الضخم الذي أفنى فيه عمره لتفسير القرآن وكتابة تاريخ المسلمين، والاسهام في فقه ورواية الحديث وتحري الدقة في كل ذلك. وماكان ليشهد له بهذا الفضل عدد لا يستهان به من علماء المسلمين قديمهم وحديثهم. ولكن البعض واتته الجرأة لتكفيره واتهامه في دينه، فكيف كان ذلك؟

لنحاول أن نقدم صورة لكيفية حدوث ذلك مما توافر لنا من معلومات عن هذا الحادث الجلل المتناثرة في كتب التاريخ.

عند هذا الحد تظهر شخصية ظهرت من قبل في غضون مأساة تكفير الحلاج، ألا وهي محمد بن داود الظاهري، ولقد رأينا من قبل كيف قام هذا الرجل بتقديم شكوى للسلطات ضد الحلاج وطلب منها تطبيق حد الردة عليه، ولكن هذه المحاولة لم يكتب لها النجاح بعد أن حماه الوزير علي بن عيسى، استنادا لفتوى الفقيه بن سريج. فمن هو محمد بن داود؟

ورث محمد بن داود الفقه عن أبيه داود بن علي الأصفهاني، مؤسس المذهب الظاهري في الفقه، الذي يأخذ بالكتاب والسنة ويلغي ماسوى ذلك من الرأي والقياس، وبعد وفاة أبيه في عام ٢٧٠ هـ جلس محمد مكانه في حلقة التدريس، وكان حدثا صغيرا يناهز سنه نحو ١٦ عاما واستصغره الناس، وعلى الرغم من أنه كان يتفقه على مدرسة أبيه الفقهية، فإنه كان أكثر اهتماما بأمور أخرى حتى أن النديم عده في كتابه الفهرست من الأدباء والشعراء والإخباريين بصفة رئيسية. (١١)

ومن أشهر كتبه كتاب «الزهرة» في العشق والغزل وقد عيره بذلك بعض الفقهاء وقالوا أنك أشهر بكتابك هذا من فقهك، وقال عنه ابن الجوزي في «المنتظم» إنه قد ابتلي بحب صبي اسمه محمد بن جامع (١٢). ولقد ألف محمد بن داود كتابا في الرد على الطبري اسماه «الانتصار من أبي جعفر الطبري» (١٣) ولم يقتصر ابن داود في كتابه هذا على الحوار معه أو الرد عليه بل كان يرميه بالعظائم ويتهمه بالرفض أو الانتساب الى الروافض الذين يرفضون امامة أبي بكر وعمر. ويذكرنا ابن داود في سلوكه هذا ببعض الفقهاء في عصرنا الذين يلقون التهم جزافا ذات اليمين وذات الشمال ويطاردون الكتاب والمفكرين في عصرنا.

كان مايردده أبو داود عن الطبري، وهو من تلاميذ أبيه بالمناسبة، نقطة البداية التي تبدأ عندها محنته ولسوف يتحول ماردده حول أنه رافضي - وهي كلمة اتخذت دلالات متعددة وسلبية، وتهمة غامضة ويزداد غموضها على نحو خاص فيما يتعلق بالطبري - إلى اتهام هذا الإمام بالإلحاد كما سنرى من مجريات الأحداث التي تلت ذلك.

في هذه الفترة اشتد أمر الحنابلة في بغداد، وسيطروا على الشارع السياسي

وكانوا يسعون للحكم سواء بطريقة مباشرة، كما يتضح ذلك من محاولتهم توليه خليفة استمرت خلافته ليوم واحد، أو من خلال محاولتهم الانقلابية التي قادها أحمد بن نصر الخزاعي، وكان الخلفاء والوزراء يخشون جانبهم، ويسعون لتفادي الصدام معهم، بعد أن تمكنوا من السيطرة على عقول العامة في بغداد، وأصبح لهم سطوة على الحياة العقلية في عاصمة الخلافة اقترنت بسطوة على الشارع السياسي ولم يكونوا ليسمحوا لأي شخص أيا كان بأن يهدد مثل هذه السيطرة، حتى لو كان الطبري بكل ماله من اسهام وعلم.

وكان الطبري معروفا بأنه لا يخشى في الحق لومة لائم وبأنه ممن يجاهرون برأيهم مهما كان أثر ذلك. وقد رفض الطبري مشاركة الحنابلة في محاولتهم الفاشلة لتولية خليفة موال لهم.

ولم يتوقف الطبري عند هذا الحد في المواجهة معهم، بل استخدم الرجل السلاح الوحيد الذي يملكه وهو قلمه، فألف كتابه «الرد على الحرقوصية» ويقصد بذلك الحنابلة لأن أحمد بن حنبل من آل حرقوص، وفضلا عن ذلك ألف الطبري كتابه «اختلاف الفقهاء» ولم يذكر فيه ابن حنبل ضمن الفقهاء وعندما سألوه عن ذلك قال أنه لم يكن فقيها بل محدثا.

وليس في هذا بطبيعة الحال ما ينتقص من ابن حنبل، بقدر ما إنه رأي ربما كان مصيبا أو ربما جانبه الصواب، ولكن ذلك اشتد على الحنابلة لأنه كان يهدد بطبيعة الحال سطوتهم السياسية، لا سيما عندما يصدر عن فقيه في حجم الطبري الذي لا يمكنهم أن يجحدوا قدره ولا أن يتجاهلوا مقدار علمه. وبدأ الحنابلة في التجهيز للعصف به.

وبدأت عند هذه اللحظة معاناة الطبري من تحرش الحنابلة به وتهييج العامة عليه واتباع أسلوب الغوغائية في التعامل معه. وعندما استفسر منه بعض الطلاب الحنابلة عن تفسيره لقوله تعالى في الآية ٧٩ من سورة الإسراء «ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا» أبدى اعتراضه على تفسيرهم لها، نظرا لأنهم يفسرونها على أن الله سبحانه وتعالى سيقعد النبي (ص) معه على العرش جزاء له على تهدجه، وأبدى الطبري اعتراضه بشده على هذا التفسير وأنشد بيتا من الشعر يقول:

سبحان من ليس له أنيس ولاله على عرشه جليس فرماه آلاف من المستمعين بمحابرهم، واضطر أمام حنق التلاميذ الحنابلة أن يدخل داره، ولم يتركوه بل قذفوها بالحجارة حتى صار على بابه كالتل العظيم، ولزم أن يركب عشرات الآلاف من الجند لحماية الإمام من حنق العامة الهائجة. (١٤)

والتقط الحنابلة الدعوى التي ادعاها عليه محمد بن داود بأنه رافضي ليحيلوها إلى أنه ملحد، ومنعوه من مغادرة داره ومنعوا الناس من زيارته، وكان الوزير محمد بن عيسى يقول «والله لو سئل هؤلاء عن معنى الرفض والإلحاد ما عرفوه ولا فهموه» (١٥)

وظل الرجل ملازما بيته لا يمكنه مغادرته حتى وفاته، ومن الواضح أن الإمام الطبري قد هزته هذه الحوادث في أواخر أيامه وقد تقدم به العمر، حتى أنه يحكى أنه دفن كتبه في صحن داره، وكان من بين الكتب التي اخرجها تلاميذه بعد وفاته كتاب «اختلاف الفقهاء» الذي تسبب في محنته كما أوضحنا من قبل.(١٦)

«وكانت وفاته في وقت المغرب يوم الأحد ليومين بقين من شوال سنة عشر وثلاثمائة وقد جاوز الثمانين بخمس سنين أو بست سنين، ودفن في داره لأن عوام الحنابلة ورعاعهم منعوا من دفنه نهارا ونسبوه إلى الرفض، ومن الجهلة من رماه بالإلحاد وحاشاه من ذلك كله، بل كان أحد أئمة الإسلام علما وعملا بكتاب الله وسنة رسوله، وإنما تقلدوا ذلك عن أبي بكر محمد بن داود الفقيه الظاهري، حيث كان يتكلم فيه ويرميه بالعظائم والرفض» (١٧)

وغاية القول أن هؤلاء الناس لم يستطيعوا النيل منه حيا فانتقموا منه ميتا ليضربوا بذلك مثلا مفجعا في الخسة بتعصب العامة ليمنعوا دفنه، وإذا كان هؤلاء قد تمكنوا من توجيه الاتهام بالكفر والإلحاد لواحد من أئمة المسلمين حفاظا على وضعهم السياسي المتميز في حاضرة الخلافة الإسلامية آنذاك، وإذا كانت الخلافة قد تجاهلت الأمر وتركت الطبري نهبا لهم، فهل يمكننا استبعاد أن يتكرر ذلك مع غيره من الناس جريا وراء مكسب سياسي أو مادي تذرعا بالدين.

هوامش ومراجع الفصل الخامس

(١) ابن النديم «الفهرست» - دار المعرفة. بيروت ص ٢٢٦.
(٢) المرجع السابق ص ص ٣٢٧، ٣٢٨.
(٣) أحمد أمين «ضحى الإسلام» مكتبة النهضة المصرية الطبعة التاسعة ١٩٧٩ جـ ٢ ص٢٣٥.
(٤) ابن كثير «البداية والنهاية» المجلد السادس ص ١٨٧.
(٥) د. سيدة كاشف «مصادر التاريخ الإسلامي» ص ١٥.
(٦) د. عبد الله شحاته «علوم التفسير» الهيئة العامة للكتاب ١٩٨٥ ص
(٧) اجنتس جولدتسيهر «مذاهب التفسير الإسلامي» ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - مكتبة الخانجي بمصر - ١٩٥٥ ص ص ١١٢/١١٣.
(٨) لمعرفة المزيد عن تفسير الطبري يمكن مراجعة الفصل الذي كتبه عنه الدكتور عبد المنعم النمر في كتابه «علم التفسير، كيف نشأ وتطور» - دار الكتاب المصري ١٩٨٥.
(٩) ابن النديم «الفهرست» ص ٣٢٧.
(١٠) كارل بروكلمان «تاريخ الأدب العربي» ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار - دار المعارف الطبعة الخامسة - جـ ٣ ص ص ٤٥ / ٥٠.
(١١) ابن النديم «الفهرست) ص ٣٠٥.

(١٢) ابن كثير «البداية والنهاية » المجلد السادس ص ١٤٢.
(١٣) ابن النديم «الفهرست» ص ٣٠٥.
(١٤) اجناتس جولدتسيهر «مذاهب التفسير الإسلامي» ص ص ١٢٣/١٢٤.
(١٥) ابن الأثير «الكامل في التاريخ» جـ ٧ ص ٩.
(١٦) دكتور أحمد الحوفي «الطبري» - مجموعة أعلام العرب - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر -١٩٦٣ ص ٢٦١.
(١٧) ابن كثير «البداية والنهاية» المجلد السادس ص ١٨٩.

الفصل السادس

تكفير ابن رشد

في رأينا أن قضية ابن رشد لا تنفصل عن الجو المعادي للفلسفة الذي ساد العالم الإسلامي، لا سيما بعد أن كتب الغزالي كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة»، وهو الكتاب الذي وصف فيه الفلاسفة والمشتغلين بعلومها بكل النعوت السيئة، حيث رماهم بالغباء والحمق والزيغ والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل دون النقل، وانتهى به الأمر إلى تكفيرهم.

ولقد كان من أثر ذلك أن وجد المشتغلون بالفلسفة أنفسهم في موقف لا يحسدون عليه، موقف من العداء المطلق من جانب رجال الدين، الذين يجرون وراءهم العامة في تكفير الفلاسفة ويتحرشون بهم دون أن يدروا عن العلم الذي يشتغلون به شيئا، ولقد رأينا كيف أن رجال الدين لم يتورعوا عن استخدام سلاح التكفير حتى مع فقيه له وزنه الكبير في تاريخ الفقه والفكر الإسلامي عموما مثل الطبري، كما أوضحنا في الفصل السابق.

و كانت النتيجة التي انتهى إليها ذلك أن ماتت الدراسات الفلسفية في الشرق الإسلامي تقريبا، واقتصر المهتمون بذلك على العلوم العملية، مثل الأخلاق أو المنطق، أو الاشتغال سرا بالفلسفة دون الإعلان عن ذلك.

والواقع أن هجوم الغزالي يعد حلقة بارزة في سلسلة من الحلقات من العداء للفلسفة من جانب بعض رجال الدين، كللت في النهاية بفتوى الفقيه عثمان ابن الصلاح، في القرن السابع الهجري، بتحريم الفلسفة كما سنبين ذلك فيما بعد.

هذا عن حال الفلسفة في الشرق، فماذا عن حالها في الغرب، لا سيما في الأندلس، الواقع أن الأمر كان مختلفا إلى حد ما، فقد امتد أثر كتابات الغزالي، الذي توفى عام ٥٠٥ هـ، إليها أيضا، غير أن الاختلاف كان، فيما يبدو، في أن هناك من كان يشتغل بالفلسفة سرا حتى بين ملوك الاندلس والمغرب، وإن كان يخفي ذلك عن عامة الناس، لا سيما رجال الدين.

ويوضح النص التالي للمقري حال العلوم الفلسفية في الأندلس في الفترة السابقة على عصر ابن رشد وفي عصره، يقول المقّري في نفح الطيب «وكل العلوم لها عندهم (أي أهل الأندلس) حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لها حظا عظيما عند خواصهم، ولايُتظاهر بهما خوف العامة، فإن قيل: فلان يقرأ الفلسفة، أو يشتغل

بالتنجيم، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة، رجموه بالحجارة أو حرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقربا لقلوب العامة، وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إن وجدت، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن، على ماذكره الحجاري». (١)

ومن هذا النص يتضح لنا الجو الذي كان سائدا في الأندلس في الفتره السابقة مباشرة على عصر ابن رشد، والذي استمر في عصره وماتلاه، فقد كان هناك مناخ من الخوف من الخوض في الدراسات الفلسفية، ولم يخض في مثل هذا الدراسات سوى خاصة الناس بل والملوك، كما كان الحال في حالة المنصور بن أبي عامر وحالة يوسف بن عبد المؤمن، كما سنوضح فيما بعد، شريطة أن يكون ذلك بعيدا عن أنظار عامة الناس ورجال الدين ومسامعهم، لما قد يسببونه من مشاكل لمن يعرف عنه اشتغاله بالفلسفة.

بل إن بعض الملوك، الذين يدركون أهمية مثل هذه الدراسات ويتعاطونها سرا، يستغلون مشاعر العامة ورجال الدين ويداعبون مثل هذه المشاعر بإحراق كتب هؤلاء الفلاسفة، كما يوضح ذلك هذا النص الهام للغاية.

كما أن النص يوضح إلى أي مدى كان من يقومون بمثل هذا الدراسات يخاطرون بحياتهم، لأن العامة بقيادة رجال الدين المتزمتين يرجمون مثل هؤلاء بل ويحرقونهم، قبل أن يصل أمرهم إلى السلطان، الذي قد يكون رحيما بهم ويكتفي بحرق كتبهم ارضاء للعامة، ونقول بقيادة رجال الدين لأن العامة لا تعرف شيئا عن الفلسفة، ولا قبل لها بالاطلاع عليها وفهمها، وإنما يقوم بتحريض العامة رجال الدين في العادة.

في مثل هذا المناخ جاء ابن رشد، ولا شك أن الرجل كان يعرف مثل هذا المصير، الذي ينتظر من يبدي اهتماما بمثل هذه الدراسات، وهذا ما يكسب مهمته صعوبة متزايدة ويجعله عرضة لمثل هذه الأخطار، الأمر الذي يكشف عن أن قاضي قرطبة كان بلا شك رجلا شجاعا على نحو استثنائي، حين يجهر بمثل هذا الأفكار، لا سيما وهو في مركزه السامي بصفته قاضيا للقضاة، ورث القضاء والفقه أبا عن جد.

وكان على رأس المهام، التي رأى ابن رشد أن من الضروري القيام بها، الرد على كتاب الغزالي «تهافت الفلاسفة»، فكتب كتابه المعروف «تهافت التهافت»، كما جاء على رأس أولوياته الإعلاء من قيمة العقل، ورد الاعتبار له والاعتداد به، وأن يوضح أنه لا يوجد تناقض لا يمكن حله بين العقل والنقل، أو بين الحكمة والشريعة علي حد تعبيره.

كانت المهمة عسيرة، وكان الإقدام عليها في مثل هذا المناخ مهمة صعبة بكل

المقاييس، لأنها بكل تأكيد تسحب البساط من تحت أقدام رجال الدين المتزمتين، الذين يعتمدون كما يعتمد الحكام على جهل العامة لكي يسهل لهم قيادهم، ولأن من شأن نجاح ابن رشد في مهمته تلك أن يحرمهم الكثير من بضاعتهم، وبالتالي فإن من يضطلع بها يغامر بلا شك بأن يعرض نفسه لعداء مثل هذه الفئات.

وعلى الرغم من أننا لسنا في حاجة كبيرة للتعريف بابن رشد أكبر الفلاسفة العرب والمسلمين وأكثرهم أهمية، من حيث تأثيره لا سيما على الصعيد العالمي، فإننا سنحاول أن نقدم نبذة عنه نوضح فيها جانبا قد لا يكون قد حظي بالكثير من الاهتمام، وهو كونه فقيها إلى جانب كونه فيلسوفا،

روى ابن رشد عن أبي جعفر أحمد بن رزق الفقيه وتفقه معه، كما روى عن غيره من مشاهير الفقهاء في ذلك العصر، مثل أبو مروان بن سراج وأبو عبد الله بن خيرة وغيرهما، وأجازه في الرواية أبو العباس العذري. وكان فقيها عالما حافظا للفقه مقدما فيه على جميع أهل عصره، عارفا للفتوى على مذهب مالك وأصحابه، بصيرا بأقوالهم واتفاقهم واختلافهم. نافذا في علم الفرائض والأصول، من أهل الرياسة في العلم والبراعة والفهم مع الدين والفضل والوقار والحلم والسمت والهدي الصالح.[٢]

هذه شهادة واحد من أهم مؤرخي الأندلس وهو أبو القاسم خلف بن بشكوال، ولسنا هنا في مقام يسمح بإيراد التقريظ، الذي حظي به ابن رشد، من كثير من ثقاة علماء عصره وما تلاه، فهي كثيرة بما لا يسمح لنا بإيرادها، وقد ألف ابن رشد رغم اشتغاله بالفلسفة عددا من الكتابات الفقهية، لعل أهمها كتابه «نهاية المقتصد وبداية المجتهد»، وهي كفيلة بأن توضح مدى تمكن الرجل من علم الفقه. ولعل من الأمور ذات الدلالة المهمة في هذا الصدد أن المؤرخين الذين رووا محنته لم يتهمه أحد منهم في دينه. فما الذي يفسر هذه المحنة؟

من الضروري لكي نصل إلى تفسير مقنع للأسباب الكامنة وراء حدوث هذه المحنة أن نتعرف على الظروف والملابسات التي حدثت فيها، والمقدمات التي أدت إليها. وتبدأ هذه الملابسات من اللحظات التي اقترب فيها ابن رشد من رأس الحكم، الخليفة يوسف بن عبدالمؤمن. ومن الواضح أن هذا الخليفة كان متنورا ومن المهتمين بالعلم والفلسفة والدراسات الفقهية والعلوم التي عرفها عصره،

ويقول عنه عبد الواحد المراكشي «كان من أحسن الناس الفاظا بالقرآن، وأسرعهم نفوذ خاطر في غامض مسائل النحو، وأحفظهم للغة العربية، وكان شديد الملوكية بعيد الهمة جوادا، استغنى الناس في أيامه، وكثرت في أيديهم الأموال، هذا مع إيثار للعلم شديد، وتعطش إليه مفرط... وطمح به شرف نفسه وعلو همته إلى تعلم الفلسفة، فجمع كثيرا من أجزائها، وبدأ في تعلم الطب، ثم تخطى ذلك إلى ما هو أشرف منه

في أنواع الفلسفة وأمر بجمع كتبها، فاجتمع له منها قريب مما اجتمع للحاكم المستنصر بالله الأموي... ومازال يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب، ويبحث عن العلماء وخاصة أهل علم النظر، إلى أن اجتمعت له منهم مالم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب».(٣)

وخليفة هذه حاله من الأمور النادرة في التاريخ العربي لا سيما في المغرب، خليفة يقرأ الفلسفة ويهتم بها ويسعى لاجتلاء غوامضها، ويدرس الطب ويجمع حوله العلماء والفلاسفة، ويهتم بهم ويكرمهم، ويجمع الكتب من كافة الأقطار، ربما ليحقق حلما قديما للبشرية في الحاكم الفيلسوف، لا شك في أنه حالة نادرة لا في التاريخ العربي فحسب، بل في تاريخ البشرية القديم عامة.

ولعل هذا الخليفة كان من الأسباب الرئيسية لأن يخرج ابن رشد عن صمت المشتغلين بالفلسفة المعهود، والذي تحدثنا عنه من قبل، فربما خيل لابن رشد أن بإمكانه الارتكان إلى معرفة الخليفة المثقف، وإلى مركزه كقاض للقضاة، ليخرج عن المألوف في هذا العصر ويتحدث عن المسكوت عنه، ولعل هذا ماقصده المراكشي حين تحدث عن محنته فيما بعد قائلا «وبالجملة فإنه كانت من أبي الوليد غفلة».

ولا ريب في أن ابن رشد كان يعلم تماما بأن مثل هذا الحديث عن المسكوت عنه في مثل هذا المناخ من الكبت الفكري أمر خطير العواقب، ويتضح ذلك من اللقاء الأول له مع الخليفة، عندما عرفه الفيلسوف ابن طفيل على الخليفة. ويهمنا أن ننقل هنا التفاصيل المتوفرة لنا عن هذا اللقاء المهم.

ونرجع في ذلك أيضا للمراكشي وهو من أقرب المؤرخين لأحداث هذا العصر حيث يقول «أخبرني الفقيه الاستاذ أبو بكر بن بندود بن يحيى القرطبي (أحد تلاميذ ابن رشد) قال: سمعت ابا الوليد يقول غير مرة، لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبا بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - قديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف، فأخذت آتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه بن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل، وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله ارسطاطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت فيه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ماعندي من ذلك، فلما انصرفت أمر لي بخلعة سنية ومركب ».(٤)

عند هذا الحد اطمأن ابن رشد وبدأ حذره في الزوال ووفقا للرواية التي رواها أيضا تلميذه ابن بندود فإن ابن طفيل أبلغ ابن رشد بأن عبارات ارسطو تستشكل على الخليفة، وأنه يرغب في أن يقوم ابن رشد بتبسيطها وجلاء أغراضها بلغة واضحة.

وعكف ابن رشد بالفعل على هذه المهمة التي تركت للانسانية تراثا قيما في هذا الصدد انتفع به العرب وانتقل إلى أوروبا لتنتفع به. وذاع بطبيعة الحال أمر اشتغال ابن رشد بالفلسفة وحاز مكانة كبيرة لدى الخليفة يوسف بن عبد المؤمن الذي قربه إليه وحفظ له مكانه،

وكان من شأن ذلك بطبيعة الحال أن يثير حفيظة رجال الدين الذين لم يتمكنوا في هذه الفترة من الانتقام منه في عهد خليفة هذا حاله كما أوضحنا، وانتظروا إلى أن توفى أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن وتولى الخلافة بعده ابنه يعقوب بن يوسف.

وكان من الأمور التي ساعدتهم في الوصول إلى بغيتهم الاختلاف بين الشخصيتين، فلم يكن الخليفة الابن مهتما بالفلسفة مثل أبيه، بل أميل إلى رجال الدين وأبعد عن الاهتمام بعلوم الحكمة والثقافة عموما، وتغير تركيب الشخصيات المحيطة به، وجعل يتقرب من الصالحين.

ومع ذلك فإن من الواضح أن الخليفة كان يكن لابن رشد في البداية قدرا كبيرا من الاحترام كما يتضح ذلك من الرواية التي أوردها ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء، فقد ذكر حادثة تكشف عن مثل هذا الاحترام الذي بلغ حد المبالغة حيث يقول «ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو ألفونس وذلك في عام ٥٩١ هـ استدعى أبا الوليد بن رشد، فلما حضر عنده احترمه كثيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد بن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن، وهو الثالث أو الرابع من العشرة. وكان أبو محمد عبد الواحد قد صاهر المنصور فزوجه ابنته لعظم منزلته عنده».(٥)

وشعر ابن رشد بأن هذا الإكرام الكبير من الخليفة خطر تخشى عواقبه، ولما خرج من عنده بعد هذا اللقاء وهنأه الناس بالمكانة العظيمة التي حظي بها قال «والله إن هذا ليس مما يستوجب الهناءة فإن أمير المؤمنين قربني دفعة إلى أكثر مما كنت أؤمله فيه، أو يصل إليه رجائي إليه».

غير أن الخليفة الجديد كانت فيه سمات شخصية مختلفة عن أبيه، وكان ميالا للحسم والعمل العنيف تجاه ما كان يعتقد أنه خطأ، ومن الواضح أنه كان في هذا الفترة يرى أن هناك خطأ ما في الفقه، لأن هناك اختلافا كبيرا بين الفقهاء، ولم تكن أنظاره قد التفتت بعد إلى الفلسفة ويدلنا على ذلك تكريمه لابن رشد، فرأي أن يطهر الفقه من هذه الاختلافات فبدأ بحرق كتب المذهب المالكي.

يقول المراكشي «وفي أيامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرد مافيها من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن، ففعل ذلك، فأحرق منها جملة في سائر البلاد، كمدونة ابن سحنون، وكتاب ابن يونس ونوادر ابن أبي زيد ومختصره، وكتاب التهذيب للبراذعي، وواضحة أبن حبيب أو ماجانس هذه الكتب ونحا نحوها، ولقد شهدت منها وأنا يومئذ بمدينة فاس، يؤتى منها بالأحمال فتوضع ويطلق فيها النار »

وأمر الخليفة الفقهاء بجمع كتب السنن من المصنفات العشرة مثل الصحيحين وسنن أبي داود وغيرها وكان يشرف بنفسه على جمع هذا المجموع، ويضيف المراكشي أن هدفه من ذلك كان محو مذهب مالك وإزالته من المغرب مرة واحدة.

وفي سنة ٥٩٢ هـ كتب الخليفة قبل خروجه إلى معركة الأرك الشهيرة التي انتصر فيها إلى جميع البلاد بالبحث عن الصالحين والمنتمين إلى الخير وحملهم إليه، فاجتمعت له منهم جماعة كبيرة وكان يجعلهم كلما سار بين يديه فإذا نظر أحد إليهم كان يقول لمن عنده: هؤلاء الجند لا هؤلاء. (٧)

هناك إذن تحولات متسارعة في موقف الخليفة، فقد كان في حاجة إلى مساندة للتمكن من هزيمة الأعداء، ولا شك في أن رجال الدين في هذا العهد هم الأقدر على حشد العامة وراءه من الفلاسفة، ومن هنا كان البحث عن الصالحين في شتى أصقاع المملكة، وكان لا بد بطبيعة الحال من السعي لرضا الفقهاء. وكان من بين هؤلاء الفقهاء القاضي أبو عامر يحيى بن أبي الحسن بن ربيع وبنوه، الذين جاهدوا ابن رشد بالمنافرة.(٨)

وكانت هذه الأسرة التي تولى كثير من أفرادها القضاء – وظل أفرادها يتولون القضاء حتي أن آخر قضاة قرطبة قبل سقوطها كان من هذه الأسرة– ذات قدرات خاصة ومتميزة فيما يبدو على حشد العامة، ويقول النباهي عند الحديث عن أحد أفراد هذه الأسرة وهو أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي عامر بن ربيع أنه كتب عن «سلطانه أيام استدعائه من المغرب وتحريك القبائل إلى الجهاد غير ما كتاب يشحذ العزائم ويوقظ الناس(٩)

ويبدو أن عداء هذه الأسرة لابن رشد كان بسبب مواقفه الانتقادية من علماء الكلام بما في ذلك الأشاعرة، وكان آل ربيع من الأشاعرة ويتضح ذلك من أن النباهي كان يضيف على الدوام إلى أسمائهم صفة الأشعري. (١٠)

ومن الواضح أن السعاية (الوشاية) بابن رشد عند الخليفة كانت متعددة المراحل وأنها ظلت مستمرة، وأن أمثال القاضي ابن الربيع دأبوا على الإيقاع بينه وبين الخليفة عدة مرات إلى أن كتبت لمساعيهم النجاح.

وقد بدأت المؤامرة في البداية على محور شخصي وهو المحور الذي يرى بعض المؤرخين أنه وراء المحنة، حيث يرى هؤلاء أن الخليفة كان يضيق بقول ابن رشد له يا أخي وربما كان ذلك صحيحا وكان وراء محاولتهم الأولى للإيقاع بينه وبين الخليفة.

فقد ركز من أطلق عليهم المراكشي خدمة الملوك ومتحيلو الكتاب، الذين يتقنون الاطراء والتقريظ وشايتهم على الجانب الشخصي، فقد نبهوا الخليفة إلى أن ابن رشد، حين أخذ في شرح كتاب الحيوان لأرسطاطاليس وتبسيط أغراضه، قال عند الحديث عن الزرافة «وقد رأيتها عند ملك البربر» جاريا في ذلك على عادة العلماء في الإخبار عن ملوك الأمم وأسماء الأقاليم (١١)، فقال ابن رشد إن ما قاله هو ملك البرين، فأمر الخليفة به فأقيم وجعل كل من يمر به يلعنه ويبصق في وجهه. (١٢)

ويضيف المراكشي أن الأمر استمرعلى ذلك إلى أن استحكم في النفوس، وبدأ قوم ممن يناوئ ابن رشد ويدعي معه الكفاءة في البيت وشرف السلف السعي عند الخليفة أبي يوسف يعقوب، ووجدوا في هذه المرة إلى ذلك طريقا بأن أخذوا بعض التلاخيص، التي كان يكتبها، فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض القدماء من الفلاسفة، بعد كلام تقدم، عبارة تقول «فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة»، فأوقفوا أبو يوسف على هذه الكلمة، فاستدعاه بعد أن جمع له الرؤساء والأعيان من كل طبقة، وهم في مدينة قرطبة، فلما حضر أبو الوليد قال له الخليفة «أخطك هذا؟ » فأنكر، فقال أمير المؤمنين: لعن الله كاتب هذا الخط، وأمر الحاضرين بلعنه، ثم أمر بإخراجه علي أسوأ حال وإبعاده. (١٣)

من الواضح عند هذا الحد أن عوامل المحنة بدأت تتفاعل تمهيدا للمحاكمة، فما كان لهؤلاء الدساسين أن يدأبوا على السعاية لدى الخليفة لولا إيقانهم من أن شخصيته تسمح بالاستجابة لهم، وأن الظروف لا سيما الظروف السياسية قد تغيرت لصالحهم، لا سيما مع احتياج الخليفة لمساندتهم.

وعلى الرغم من أن البعض يرى أن من غير المعقول أن يحاسبه الخليفة على مثل هذه العبارة التي نقلها عن الأولين ولا تتماشى مع مجمل أفكار ابن رشد وشخصيته عموما فإن هذا الرأي يتجاهل أمرين الأول هو شخصية الخليفة الذي لا يهتم بالفكر بقدر اهتمامه بالدين خلافا لما كان عليه سلفه، الأمر الثاني احتياج الخليفة لإرضاء رجال الدين بهدف استغلالهم في حشد العامة وراءه.

ومانعتقده هو أن المراكشي وغيره من الكتاب عن المحنة انما أرادوا أن يشيروا بهذه الأمثلة إلى أن فكر ابن رشد كان عاملا من عوامل محنته إلى جانب الأسباب الأخرى.

ويتحدث المراكشي بصدد حديثه عن المحنة عن أن لها أسبابا ظاهرة وأخرى خفيه،

وهو يورد لنا الأسباب الخفية السابقة، وإنما أراد بها أن هذه الأسباب الخفية كانت المساعي والدسائس التي كانت تتم في الخفاء، ومع ذلك فإنه لم يذكر الأسباب الظاهرة، ربما لأنها كانت معروفة في عصره.

وربما كان من هذه الأسباب الظاهرة تلك الأسباب التي أوردتها بعض الكتب، مثل اختصاصه بأبي يحى شقيق الخليفة المنصور (أي صداقته له وصلته الوثيقة به)، فقد كان المنصور يتحسب للصراعات على السلطة من داخل الأسرة، وربما كان قد خشى الاتصالات التي كان يقوم بها أخوه والي قرطبة مع وجوه القوم ومن بينهم ابن رشد.

المهم أن المساعي والدسائس التي تمت، وهي مساعي استخدمت فيها بالتأكيد كافة الوسائل والأسلحة كما هو الحال في مثل هذه الأمور، نجحت في جلب سخط الخليفة المنصور علي ابن رشد وتمت إحالة ابن رشد في النهاية للمحاكمة.

ويقول الأنصاري أن كتب ابن رشد الفلسفية تليت وقرئت بمجلس المحاكمة، وتعمد قراؤها تحريف معانيها، حتى تساير ما يريدون أن يوقعوه فيه من التهم، وأن يثبتوا أن ابن رشد خطر على الدين ويهدف إلى هدمه. (١٤)

ترى ماالذي تمت تلاوته من كتب ابن رشد، الواقع أن الكتب التي تحدثت عن محنته سكتت عن ذلك، لكن ما يمكن توقعه أن المواضع التي تليت في المحكمة كانت من كتاباته الفلسفيه، وعلى الرغم من أن الأسباب التي كانت وراء المحنة سياسية في جانب منها على الأقل، مثل اختصاصه بوالي قرطبة شقيق الخليفة والكلام عن الزرافة الذي رأى الخليفة فيه إهانة له، أو تجاوزا من جانب ابن رشد فإن الأسباب الأخرى الشخصية وعداء الفقهاء والمتكلمين للفلاسفة والفلسفة أمر كان في قلب هذه المحنة، ولا بد أن المحكمة قد ركزت عليها في حكمها على ابن رشد.

ولا نعدم في كتاباته الفلسفية بطبيعة الحال آراء ذات دلالات سياسية واجتماعية من الممكن أن تثير حفيظة الفقهاء والخليفة. ومن ذلك الآراء التي أوردها في شرحه لجمهورية أفلاطون، وقد يقول البعض أنه كان مجرد ناقل أو شارح، ولكن ذلك لن يغير كثيرا من الأمر من زاوية نظر من يحاكمونه، لأنه يروج لهذه الأفكار حتى لو لم يكن مبتدعها.

والملاحظ على شرح ابن رشد لهذا الكتاب وغيره أنه كان يورد الأمثلة من الأندلس والبلاد الإسلامية لتقريب أقوال الحكماء من الأذهان، ومن هنا فإن الإسقاط المباشر لهذه الأفكار على المجتمعات الإسلامية من شأنه أن يثير بقدر أكبر حفيظة الحكام،

ففي معرض حديثه عن العدل والظلم تناول ابن رشد ذلك، فقال إن الظالم هو الذي يحكم الرعية لمصلحته لا لمصلحتها، وأن أفظع أنواع الظلم هو ظلم رجال الدين، ثم قال إن حكومة العرب القديمة في صدر الإسلام كانت علي نظام جمهورية

أفلاطون، ولكن معاوية هدم نظامها وأسس دولة استبدادية، وكان من نتيجة ذلك تقوض دولة الإسلام وحدوث الفوضى في سائر البلاد ومنها بلاد الأندلس. (١٥)

وعندما تحدث عن المرأة قال إنها تقل عن الرجل في الدرجة لا في الطبيعة، فهي قادرة على ممارسة أعمال الرجل، وقد تفوقه في بعض الفنون مثل الموسيقى، ولا بأس إذا حكمن فهن صالحات للحرب..... وحالتنا لا تؤهلنا للإحاطة بكل مايعود علينا من منافع المرأة، فهي في الظاهر صالحة للحمل والحضانة فحسب، وما ذلك إلا لأن حالة العبودية التي أنشأنا عليها نساءنا أتلفت مواهبهن، وقضت على قدراتهن العقلية، ولذا لا نرى بين ظهرانينا امرأة ذات فضائل أو على خلق عظيم، وحياتهن تنقضي كما تنقضي حياة النبات». (١٦)

ولا شك أن مثل هذه الآراء حين تصدر عن شخص في زمن ابن رشد كانت مثيرة لحفيظة المتزمتين، وكيف لا تثيرهم وما زالت تثير البعض في عالمنا العربي والإسلامي حتى الآن !

وهناك الكثير من الآراء الرشديه التي يمكن تأويلها لا سيما في الكتابات الفلسفية بما لا يتفق مع وجهة نظر الفقهاء في الدين، ومن المعروف أن هؤلاء يعتبرون وجهة نظرهم هي وجهة النظر الوحيدة الممثلة لصحيح الدين، وأن من خالفهم أو قال بآراء مغايرة لأرائهم من فلاسفة أو صوفية أو مختصين في غير ذلك من العلوم الاجتماعية لا يمثل الدين من قريب أو بعيد، بل يتربص بهم الفقهاء ويتصيدون ما يعتبرونه أخطاءهم.

تمت محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم في قرطبة سنة ٥٩١ هـ بعد عودة المنصور ظافرا على ألفونس الثاني ملك البرتغال، وتولى الدفاع عنه القاضي أبو عبد الله بن مروان وذكر هذا القاضي في دفاعه أن الأشياء الضارة من وجه قد تكون نافعة من وجه آخر مثل النار وكأنه يشير بذلك إلى أن فلسفة ابن رشد وإن بدت للبعض ضارة فلعله لم يظهر لهم غير الوجه الضار وخفي عنهم الوجه النافع. (١٧)

وصدر الحكم على ابن رشد بحرق كتبه ونفيه إلى أليسانة وأحرقت بالفعل كتبه جميعا فيما عدا كتب الطب والفلك والحساب. وعلى الرغم من قسوة الحكم فإن ابن رشد قد نجا من القتل بسبب رفض الخليفة ذلك وآيثاره الإبقاء على حياته.

وتتبع الخليفة بعد ذلك أصحاب ابن رشد ومنهم الفيلسوف والطبيب أبو جعفر الذهبي الذي فر من البلاد إلى أن عفا عنه المنصور فيما بعد. وحرقت كتب الفلاسفة الآخرين ولك أن تتخيل كم من الكتب أحرق وكم من التراث الفلسفي العربي ضاع فقد كانت مكتبة الخليفة عامرة بكثير من كتب الفلسفة التي جمعها أبوه.

وأرسل المنصور منشورا إلى مراكش وغيرها من البلاد دبجه كاتب سر الخليفة

محمد بن عياش ونورد نص المنشور لما يلخصه من وجهة نظر سادت العالم الإسلامي في ذلك العصر ومازال البعض يردد الحجج الواردة فيه حتى يومنا هذا، فضلا عما كان له من أثر في طي صفحة الفلسفة في الأندلس والمغرب لتغلق بذلك آخر صفحة في الفلسفة العربية لتظل هذه الصفحة مغلقة حتى بواكير القرن الحالي... يقول المنشور :

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الأفهام، حيث لا داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفا ما لها من خلاق، مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يوهمون إلى العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرون فيها شواكل وطرقا، ذلكم بأن الله خلقهم للنار، وبعمل أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم، ألا ساء مايزرون ! ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس، يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون، فكانوا عليها أضر من أهل الكتاب، وأبعد عن الرجعة إلى الله والمآب، لأن الكتابي يجتهد في ضلال ويجد في كلال، وهؤلاء جهدهم التعطيل، وقصاراهم التمويه والتخييل، دبت عقاربهم في الآفاق برهة من الزمان إلى أن أطلعنا الله سبحانه منهم على رجال كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروبهم وأعفى عنا سنين على كثرة ذنوبهم، وما أملى لهم إلا ليزدادوا إثما، وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع كل شئ علما.

ومازلنا - وصل الله كرامتكم - نذكرهم على مقدار ظلنا فيهم وندعوهم على بصيرة إلى ما يقربهم إلى الله سبحانه ويدنيهم، فلما أراد الله فضح عمايتهم وكشف غوايتهم، وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال، موجبة أخذ كتاب صاحبها بالشمال، ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالإعراض عن الله، لبس منها الإيمان بالظلم، وجيء منها بالحرب الزبون في صورة السلم، مزلة للأقدام، وهم يدب في باطن الإسلام، أسياف أهل الصليب دونها مغلولة، وأيديهم عما يناله هؤلاء مفلولة، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم، ويخالونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم، فما وقفنا منهم على ماهو قذى في جفن الدين، ونكتة سوداء في صفحة النور المبين، نبذناهم في الله نبذ النواة، وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء من الغواة، وأنقضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله، وقلنا اللهم إن دينك هو الحق اليقين، وعبادك هم الموصوفون بالمتقين، وهؤلاء قد صرفوا عن آياتك، وعميت أبصارهم وبصائرهم

عن بيناتك، فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم، حيث كانوا وأنصارهم، ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلمام بالسيف في مجال ألسنتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم وسننهم ولكنهم وقفوا بموقف الخزي والهون، ثم طردوا عن رحمة الله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون.

فاحذروا وفقكم الله هذه الشرذمة على الإيمان حذركم من السموم السارية في الأبدان، ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه، وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه ومآبه، ومتى عثر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه، فليعاجل فيه بالتثقيف والتعريف، ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار، وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون أولئك حبطت أعمالهم، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار، وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون، والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم، ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم إنه منعم كريم » [١٨]

لقد كان هذا المنشور ضربة موجعة للدراسات الفلسفية وللعلم عامة، حيث كانت العلوم في تلك الفترة تندرج تحت الفلسفة، وكانت خطوة كبيره في اتجاه تحريم العلوم الفلسفية في بلادنا، ومهدت السبيل لفتوى أخرى جاءت بعد ذلك لتحرم التعامل مع الفلسفة جملة وتفصيلا، ليسدل بذلك الستار علي هذه العلوم حتي بداية النهضة الحديثة في منطقتنا. وليسود منطق في الفهم يحرم الاختلاف ويرمي كل من خالف بالكفر والضلال، وتسود منطقتنا عصور من الظلام استمرت لقرون طويلة قبل أن يجرؤ أبناء أمتنا على التعامل من جديد مع الفلسفة والعلوم لا سيما العلوم الاجتماعية.

ثم جاءت بعد ذلك فتوى عثمان بن الصلاح مفتي دمشق في القرن السابع الهجري التي حرم فيها دراسة الفلسفة والتعامل مع المنطق والعلوم الاستدلالية حتى في البرهنة على أحكام الشريعة، وكانت فتوى ابن الصلاح ردا على سؤال حول إن يجوز استخدام الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية وما يجب علي ولي الأمر أن يفعله إزاء أهل الفلسفة؟ وكان رد ابن الصلاح أن الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة... أما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع. [١٩]

هوامش ومراجع الفصل السادس

(١) أحمد المقّري التلمساني «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» تحقيق الدكتور حسان عباس – دار صادر. بيروت ١٩٨٨ – المجلد الأول ص ٢٢١.

(٢) أبو القاسم بن بشكوال «كتاب الصلة» الدار المصرية للتأليف والترجمة – ١٩٦٦ / القسم الثاني ص ٥٧٦.

(٣) عبد الواحد المراكشي «المعجب في تلخيص أخبار المغرب» تحقيق دكتور محمد زينهم محمد عزب – دار الفرجاني للنشر والتوزيع – مصر ١٩٩٤ ص ص ١٩٩/٢٠٠.

(٤) المرجع السابق ص ٢٠٣.

(٥) ابن أصيبعة «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» – مكتبة الحياة – بيروت – ١٩٦٥ – ص ٥٣٠.

(٦) المراكشي المرجع السابق ص ص ٢٣١/٢٣٢.

(٧) المرجع السابق ص ٢٣٦/٢٣٧.

(٨) أبو الحسن بن عبد الله النباهي «تاريخ قضاة الأندلس». دار الآفاق الجديدة – بيروت – الطبعة الخامسة – ١٩٨٣ ص ١١١.

(٩) النباهي المرجع السابق ص ١٢٥.

(١٠) قارن النباهي المرجع السابق ص ص ١١٨/١٢٤/١٢٥.

(١١) المراكشي المعجب ص ٢٥٢.

(١٢) «المغرب في حلى المغرب» تحقيق الدكتور شوقي ضيف دار المعارف – القاهرة – الطبعة الرابعة جـ ١ ص ١٠٥.(بدون تاريخ)

(١٣) المراكشي «المعجب» ص ص ٢٥٢/٢٥٣.

(١٤) حمادي العبيدي «ابن رشد الحفيد /حياته –علمه – فقهه/ » الدار العربية للكتاب – تونس ١٩٨٤ ص ٣٢.

(١٥) محمد لطفي جمعة «ابن رشد /تاريخه وفلسفته » – دار المعارف للطباعة والنشر – سوسة /تونس – ١٩٩٦ ص٦٦.

(١٦) المرجع السابق ص ٦٦.

(١٧) حمادي العبيدي «ابن رشد الحفيد» ص ٣٢

(١٨) الدكتور توفيق الطويل «قصة الصراع بين الفلسفة والدين » – دار النهضة العربية – الطبعة الثالثة ١٩٧٩ ص ص ١٢٧/١٢٩.

(١٩) المرجع السابق ص ص ١٣٢/١٣٣.

خاتمة

عرضنا في الفصول السابقة لتطبيقات عملية لفكرة التكفير في الواقع شملت عددا من المفكرين والفقهاء والسياسيين منذ مهد تطبيقها، وأوضحنا كيف استخدمت هذه الفكرة جنبا إلى جنب مع حد الردة في اضطهاد هؤلاء جميعا، مع مالهم من مكانة في فكرنا وحضارتنا على مدى فترة تاريخية طويلة.

وتابعنا كيف أن فقيها مثل ابن حنبل قد تعرض للاضطهاد الذي بلغ حد الضرب في قضية خلافية، وكيف أنه حمل في النهاية على القبول برأي لا يؤمن به ولا يقبل به، وكيف أن هذه المحنة شملت عددا آخر من القضاة والحكام والفقهاء، حملوا جميعا على القبول برأي لا لشئ سوى أن الخليفة يؤيد صحته دون أن يكون ذلك ملزما عقلا أو نقلا.

والواقع أن عملية القهر على قبول الرأي المخالف كانت من الأمور المألوفة في تلك العصور، التي لجأت إلى القهر عندما أعوزتها الحجة، وعندما افتقرت إلى الأدوات القانونية المتطورة الضرورية لتنظيم المجتمع، والتعامل مع الفكر، وكان التهديد بالقوة واللجوء إليها من الأمور المتبعة، بل كانت من الأمور التي تلقى قبولا عاما في عصور الظلام، التي كانت تسل السيوف الصارمة بلا تردد وتشهرها في وجه المفكر المخالف ليرتدع وإلا طارت رأسه من فوق جسده، وهو ماعبر عنه أبو العلاء المعري على نحو موجز وبارع حين قال:

جلوا صارما، وتلوا باطلا   وقالوا: صدقنا، فقلنا نعم

فلم يكن حظ الأقدمين من الحوار كبيرا، وكانت لغة السيف في كثير من الأحيان هي الأعلى، ولم تكن الخلافات الجوهرية بالأمر المقبول حتى داخل إطار الدين، لا سيما بعد أن هيمن الاتجاه السني على الساحة الفكرية في منطقتنا، وأغلق باب الاجتهاد، وحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق.

ورأينا كيف استخدم اسلوب التكفير في تصفية المعارضين، كما حدث في حالة السياسي نصر الخزاعي، فلم تكن هناك معرفة بالجريمة السياسية، ولا بالسياسة بمعناها الحديث التي تقبل بالاختلاف والتنوع الفكري والسياسي، بل كانت هناك سياسة واحدة قوامها الاستبداد، والحكم المطلق باسم الشرع ممثلا في الخليفة والدائرة الضيقة من المحيطين به أو حاشيته وقواده ووزرائه، وكانت الشوري مقصورة

علي أهل العقد والحل، الذين كانت دائرتهم تضيق في بعض الأحيان وتتسع في أحيان أخرى إلا أنها لم تشمل في أي وقت الشعب بأكمله، كما هو الحال في النظم السياسية الحديثة.

ثم عرضنا للطريقة التي تمت بها تصفية الصوفي الحلاج باسم الدين، رفضا لوجود اتجاهات متعددة داخل إطار الإيمان، وكيف كانت السياسة لها دور كبير وواضح في تكفيره وتطبيق حد الردة عليه، بأسلوب يطرح تساؤلا عما إذا كنا أمة تقبل بالتعدد، وهو سمة لا غنى عنها في استمرار الحياة أم لا، فلقد نشأت بين ظهرانينا فئة تتصور أنها تحتكر الحقيقة، وأن ماعداها باطل، فرقة من الناس تتصور أنها الفرقة الناجية، وسواها محكوم عليه بالضلال والزيغ، دون مجهود للاستماع لما يقوله الغير، ودون أن تتيح لهذا الغير حتى أن يعرض وجهة نظره علها تجد فيه ماقد يفيد.

وعرضنا أيضا لحالة فريدة من التكفير كان بطلها واحد من أئمة المسلمين هو الإمام الطبري، وكان ذنبه الوحيد أنه اختلف مع الحنابلة الذين ساموه العذاب في شيخوخته، وفرضوا عليه الإقامة الجبرية في منزله، ومنعوا الناس من الاتصال به، لينتهي الأمر بهؤلاء الناس بأن يتهموه في دينه، وبأن ينتقموا منه ميتا ويمنعوا دفنه في مقابر المسلمين. فإذا كان أمثال هؤلاء الناس قد واتتهم الجرأة على تكفير إمام في حجم ومكانة الإمام الطبري الذي تشهد له كتاباته بالتدين، فهل سيكون من العسير على أمثالهم تكفير عامة الناس والعاملين في علوم خارج نطاق العلوم الدينية.

وبسطنا أيضا قضية تكفير الفقيه والفيلسوف ابن رشد، التي انتهت بحرق كتبه، وعزله عن الحياة حتى وفاته، ليظل الرجل في عزلة فرضت عليه في البداية وفرضها على نفسه في النهاية حتى وافته المنية، وذلك انتقاما منه على أنه تجرأ على الدفاع عن الفلسفة وعن حرية التفكير في جو معاد لمثل هذه الحرية في التفكير.

وباختصار كان مسار قضية حرية الاعتقاد في عالمنا العربي والأسلامي ومازال مسارا شائكا. شعر خلاله المفكرون بالخوف وتعرضوا للمطاردة بل القتل في بعض الأحيان، وحرق كتبهم في أحيان أخرى في ظل فتاوي حرمت على الإنسان أن يفكر خارج نطاق الدين، وليتحول العلم بالدنيا إلى علم بالدين.

ولقد ظلت هذه النظرة إلي التفكير والعلم مسيطرة على الحياة العقلية في منطقتنا لحقبة طويلة من الزمن، إلى حد أن لفظ عالم ظل يطلق على رجال الدين دون غيرهم، واختفت من دنيانا العلوم الدنيوية التي تهتم بشئوننا الحياتية، وكان لزاما والحالة هذه أن يتحول رجل الدين إلى عالم في الكيمياء والفيزياء والرياضيات والفلك والقانون والاجتماع والاقتصاد، وباختصار عالما في العلوم الطبيعية والاجتماعية، وسيطرت على هؤلاء بطبيعة الحال فكرة تطويع العلم لأغراض الدين، لتتزوي وتتحول

إلى مجرد معلومات تتناقلها الأجيال، دون إضافة عن طريق البحث والتجربة، ولتتحول العلوم إلى متون يحفظها الطلاب جيلا بعد جيل، متون خالية من الحياة، وعديمة النفع عمليا.

وظل الحال على هذا المنوال حتى بواكير القرنين الماضيين، وكانت عملية تطور العلوم تعني انسلاخ العلوم والمباحث العلمية واستقلالها عن المباحث والدراسات الدينية، كما كان ذلك هو الوضع بالنسبة للجوانب الحياتية والمعيشية لمجتمعاتنا، فكان تطور القانون يعني انفصال القانون عن الشريعة، وانفصال المحاكم والنظام القضائي عن المحاكم الشرعية، بعد أن عجزت هذه الأخيرة عن تسيير مصالح الناس، وبعد أن أصبحت عائقا في طريق تحقيق هذه المصالح، وبعد أن تفشى فيها الفساد والرشوة، وتضاربت أحكامها في القضية الواحدة لعدم وجود قانون مكتوب وملزم كما هو الحال في القضاء الحديث، مما يجعل القاضي مشرعا بل وفي بعض الأحيان منفذا أيضا، يحكم بما يراه أو يحكم على هواه، ولتختلف الأحكام من قاض إلى آخر في نفس القضية.

وكان تطور عملية التشريع في المجتمع يعني في الواقع العملي أيضا فصل هذه المهمة عن رجال الدين، الذين ظلوا يمارسون دور المشرع على مدى قرون، لتوكل هذه المهمة للمجالس التشريعية الحديثة التي لم نكن نعرفها، ليضع الناس القوانين وفقا لما تمليه عليه مصالحهم، ولتدخل مصر والمنطقة العربية والإسلامية عامة في طور القانون المكتوب، وليسحب بذلك البساط أيضا من تحت أرجل رجال الدين الذين احتكروا التشريع لعهود طويلة، وليفقدوا نفوذهم في هذا المجال أيضا.

ولم يكن من الممكن أن يظل الحال على ماهو عليه بعد أن تعقدت العلوم والحياة، ولم يعد من الممكن لأحد أن يلم بها جميعا، ومع بداية البعثات التعليمية إلى أوربا نشأت شريحة من المثقفين الذين شكلوا كتيبة صغيرة وأن كانت مؤثرة، ظلت عرضة للعصف بها أو بأفراد منها على الأقل، وظلت ذكريات حالات الاضطهاد للأفكار والمفكرين ماثلة أمام أعينها علي الدوام، مما جعلها فئة محكومة بالمخاوف، وبالافتقار للجرأة التي نحتاجها لفهم الماضي والحاضر.

ولم تعدم مصر في تاريخها الحديث من يسعى لتحقيق مكاسب سياسية عن طريق الاستغلال السياسي للدين، سواء في ذلك الحكام أو الأحزاب السياسية والجماعات التي تسعى لدعم صفوفها بعد أن فشلت في اختراق الشارع السياسي، في عمليه مازلنا نشهد فصولها حتى الآن.

ووسط هذا الجو العاصف من الحياة السياسية والاجتماعية تعين على المثقف في

مصرالحديثة أن يعمل على تحديث الثقافة وعينه دائما على الملابسات المحيطة التي يمكن أن تشهد في أي لحظة انتكاسة للماضي، وانكفاءً عليه ليصبح هو وفكره في مهب الريح، وسط أناس يترصدون حركته ويعدون عليه أنفاسه سواء من البوليس السياسي أو من رجال الدين الذين ارتضوا لأنفسهم القيام بدور الشرطة السياسية.

ورأينا من يكفر مفكرينا ويهيج عليهم العامة، لتشهد أيامنا اغتيال مفكر مثل فرج فودة أو محاولة اغتيال كتلك التي تعرض لها الروائي الكبير نجيب محفوظ، ليجد المفكرون والمثقفون أنفسهم من جديد مشتتين بين مناهضة الاستبداد السياسي وبين مناهضة القوى الظلامية التي تسعى جاهدة للعودة بمجتمعاتنا إلى ماكانت عليه قبل النهضة الحديثة.

ولسنا هنا بصدد تفسير الأسباب الكامنة وراء مثل هذه المحاولات للعودة للماضي والمساعي الدائبة لاستغلال الدين في أغراض سياسية، فهذا أمر لا تتسع له دراسة كتلك التي نقوم بها، ولكن مايهمنا هو أن سيادة مثل هذا المناخ أمر يخنق المثقف والثقافة والعلم في بلادنا، ويجعله على الدوام أسير الخوف، وكيف لا وهو محاط بالألغام من كل جانب، وبأناس لا ينظرون إلى جهده بالتقدير، بل يتحينون له الزلل ليعصفوا به عند أول منعطف، أو يفتون بكفره ليتركوا مهمة قتله لمن يصدقون فتاواهم الجامدة والمسمومة.

وكيف لا يكون ذلك وقوانينا وتشريعاتنا تتضمن من المسارب والأبواب مايكفي وزيادة لمثل هذه الأعمال الخانقة للفكر، من خلال قوانين مثل الحسبة أو ماشابه من نصوص في القوانين يغلفها الغموض، أو تحتمل الكثير من التفسيرات بما يتيح للبعض الفرصة لاستغلالها، لتضاف إلى أعمال القهر التي يتعرض لها المثقفون والمفكرون في بلادنا ما يمكن أن نسميه القهر القضائي.

وبدلا من أن يكون القضاء حصنا للمثقف ضد الاضطهاد، وضد محاولات تقييد فكره، وتضييق الخناق عليه وعلى مبادراته في تحرير الناس من الجهل والغيبيات، يصبح أداة لتقييد الفكر وتجريمه، وبدلا من أن يكون ضمانا لحرية الاعتقاد، يتحول إلى أداة للحجر على المعتقدات.

ولقد اتضح ذلك كأوضح ما يكون في قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد، فقد استغلت قوانين الحسبة للحجر على الفكر والاعتقاد من الأبواب الخلفية، خلافا لما نص عليه الدستور بالنسبة لحرية الاعتقاد، ولم يجد هؤلاء الذين يعادون حرية الاعتقاد من منفذ سوى قانون الأحوال الشخصية، الذي أمكن من خلاله استصدار حكم بالتفريق بينه وبين زوجته، فلم يكن الحكم يستهدف العلاقة بينه وبين زوجته بقدر ماكان يستهدف فكره واعتقاده، ليكون عبرة لغيره من المفكرين الذين قد تواتيهم

الجرأة لدراسة الماضي وفهمه، فقد تم الحكم بالتفريق في النهاية، ليقول الحكم لكل المفكرين ها قد خربنا بيته والدور على بيوتكم.

وعلى الرغم من أن الحسبة كما سبق أن أوضحنا في الفصل الأول ليس هناك مايؤيدها في الكتاب والسنة، فإن القوانين تعاملت معها كما لو كانت جزءا لا يتجزأ من الشريعة الإسلامية، وظلت في القوانين الحديثة لتفتح الباب علي مصراعيه كما أوضحنا للقانون غير المكتوب، ليلغي عمليا القانون المكتوب أو مانسميه القانون الحديث.

والواقع أن الحسبة تمثل انتهاكا صارخا لمبدأ الفصل بين السلطات، نظرا لأنها تحيل القاضي إلى مشرع، صحيح أن القضاة يرسون مبادىء تعد بمثابة القوانين التي يمكن الاسترشاد بها في الأحكام، لكن مثل هذا الارساء يكون مرتكزا على مبادئ القانون المكتوب أو القواعد والقوانين المكتوبة التي شرعتها الجهات التشريعية، لكن الأمر في حالة الحسبة مختلف، لأن القاضي يرجح مبدأ من المبادئ الفقهية مستندا لقانون يفتح الباب للأخذ بقواعد القانون غير المكتوبة على مدى قرون من الزمان، وهي قواعد تباينت بحسب الزمان والمكان، وخلت من تحديد الإجراءات على النحو الذي يعرفه القانون الحديث لنصبح أمام حالة من الفوضي القانونية، التي يمكن أن تعيدنا إلى مثالب القضاء الشرعي غير المأسوف عليه.

ولم نكن وحدنا الذين اضطهدنا المفكرين قديما، فقد كانت هذه هي إحدى سمات العصور الوسطى، ولم يكن لنا فكاك مما كان سائدا من أوضاع في تلك العصور، بيد أن الأمر الذي ننفرد به هو أننا لم نع درس هذه العصور، ولم نطور الآليات القانونية التي تمنع العودة لمثل هذه الممارسات الجائرة بحق المثقفين والمفكرين، بل يتلهف البعض منا تحت دعاوى الأصالة والحفاظ على الهوية على العودة إلى تلك الأوضاع المسئولة عن تخلفنا الفكري والعلمي والثقافي عموما.

أما هم في الغرب فقد وضعوا مثل هذه الآليات التي تكفل للمفكر أن يعبر عن رأيه دون خوف، وللمثقف أن يمارس ويعرض ثقافته دون أن يتربص به أحد وتكفل للعالم أن يناقش ويبحث دون رقيب يحصي عليه كل تحرك، وتمثلت تلك الآليات فيما يعرف بحقوق الإنسان، لا سيما حق الإنسان في الاعتقاد فيما يراه وفي الدعوة لما يعتقده والتعبير عن هذا المعتقد دون خوف من محاكمة واضطهاد.

ولقد كانت هذه الحقوق بالفعل انعكاسا لتجربة البشرية التي استقتها من هذا التاريخ الطويل من الاضطهاد للمفكرين على مدى حقب زمنية طويلة سواء في الغرب أو في الشرق، لقد تبينت تلك الشعوب التي سبقتنا في التطور والتقدم أن اضطهاد المفكرين والحجر عليهم ومطاردتهم أسّ التخلف، والعامل الرئيسي في تقهقر العلم

والتنوير والفهم والتدبر، وفي تصدر الخرافة والدجل والشعوذة.

وأدركت أن ترسانات بكاملها من القوانين ليست بقادرة علي تحمل إنسانا على اعتناق مالا يعتقده ويؤمن به، وأن السعي لذلك مضيعه للوقت والجهد وصرف للناس عما ينبغي أن يقوموا به بالفعل من جهد في البحث والفهم والدرس للظواهر دون أفكار مسبقة لأناس يعتقدون أن العلوم جميعا في جيوبهم، واكتشفت هذه الشعوب أن من يدعون أنهم بحار العلوم أفاقون لايصمد ما يقولونه للتجريب والممارسة العملية.

لقد أن الأوان لأن نحرر العقل العربي من الوصاية من رجال الدين وغيرهم ممن يدعون الوصاية على تفكير الناس ومعتقداتهم، لينطلق هذا العقل دون قيود دارسا للكون ومحللا له واعيا بقوانينه ليسهم في تغييره وتغيير واقعنا الأليم.

وآن الأوان لأن نترك له المبادرة، لفهم الماضي وأن نتجاوزه لا أن نعود إليه في مهمة مستحيلة لم يشهدها العالم شرقه وغربه، فعلينا أن نودع نظرتنا الرومانسية لهذا الماضي، التي تنسب له كل المزايا وتنسب إلينا وإلى حاضرنا كافة المثالب والعيوب.

ولاشك أن الأمم تحتاج إلى مراجعة ماضيها وتراثها حين نهوضها، ففي هذا التراث يكمن الكثير من التفسيرات لما يتضمنه حاضرنا، وما سيؤول إليه مستقبلنا، فلا خلاف علي القيام بعملية إحياء علمية لمثل هذا التراث لكي نستخدم العناصر الصالحة فيه ونبني عليها.

غير أن الأمور في أمتنا العربية تتخذ منحى مختلفا عن ذلك، منحى تتنكب فيه وتتنكر لما قامت به أجيال من رواد الإحياء والنهضة لنجد بين ظهرانينا من يرغب في إحياء جوانب من تراثنا تجافي روح العصر ويعمل على إعلاء شأن جوانب من هذا الماضي كانت مسئولة عن تخلفنا عن بقية الأمم، لا سيما تلك الجوانب التي تتعرض بالقهر لحرية الاعتقاد، وكأنما يتعين علينا أن نعيد تجريب ماجربناه لعهود طويلة من الزمان، وماثبت أنه لا يصلح أساسا لنهضة الأمم.

لقد استعار الغرب منا دون حساسية الجوانب الثقافية والعلمية التي بنى عليها نهضته ولم يكن لديه مثل هذا الخوف الذي نكابده عندما نستعير من تجربته، مؤمنا بأن العلم لاوطن له ولا خوف منه، ولم يقتصر أخذه منا علي الجوانب العلمية والعمليه بل لم يتهيب من نقل القيم، فالتأثير والتأثر الحضاري بين الأمم مستحيل دون انتقال القيم، صحيح أن نقل القيم ليس في سهولة انتقال التكنولوجيا ولكن من المستحيل أن تنقل التكنولوجيا دون القيم التي انتجتها، وكل ماتفعله حين لا تنقل القيم بشكل واع هو أنك تتركها لعوامل العشوائية لتكون النتائج أسوأ ولتظهر شتى أشكال التفسخ الاجتماعي، والتمزق الذي تعاني منه مجتمعاتنا لا سيما الشباب.

نحن بالفعل نحتاج إليهم لا ماديا فحسب، بل نحتاج أيضا لقيم مكنتهم من التقدم،

ولعل أبرز هذه القيم المرتبطة بحق الاعتقاد هي القبول بالاختلاف واحترام من يختلف معك، وعدم ادعاء أن أحدا يملك حقائق مطلقة لاتقبل النقاش، فزمان ذلك قد ولى، ولابد أن يحل محل المطلقات نظرة تترك مساحة للتباين بين الناس في النظر إلى الأمور، وتحل الحوار بالكلمة محل الحوار بالسلاح، لنكون شعوبا متحضرة حقا، لا تستخدم سلاحها في قتل بعضها البعض، بل لترد به عادية المعتدين.

علينا أن نلجأ للتفاهم حتى لا تتكرر مآسي قتل المفكرين، فلم يعد من المجدي أن يكون الجميع متفقين على رأي واحد، وإنما المهم هو الاتفاق على اتجاهات عامة عن طريق الحوار وقبول الرأي الآخر، فالاختلاف هو الذي يثري الرؤية وينشط الحياة الاجتماعية والثقافية في مجتمع من المجتمعات، لا سيما مع استحالة غلق الأبواب علينا في عصر تطورت فيه تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وتزايد فيه الاحتكاك بين البشر عن طريق الانتقال والسفر.

وبقدر ما يكون المجتمع مستعدا للقبول بالاختلافات بين الناس، وبقدر مايحترم مثل هذه الاختلافات، وبقدر ما يكون قادرا على أن يتعامل بمرونة مع قضاياه، بقدر ما تكون استجابته واقعية وثرية في آن معا للمستجدات، التي تطرأ كل يوم في ظل إيقاع الحياة الآن الذي يتسم بالسرعة.

مثل هذا المنطلق في الواقع هو ما نفتقده في الوقت الراهن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية التي وصل الأمر بالبعض فيها لا إلى حد العمل على أن يسود رأي واحد ومعتقد واحد فحسب، بل وصل الأمر ببعضهم إلى أن يلبس الناس ملبسا واحدا، لتتوه قضايانا الرئيسية في متاهة من الفرعيات.

وأصبح كل استقلال للفكر مدعاة للشك والريبة بل والإدانة في بعض الأحيان، ولم نترك مجددا إلا وصمناه بأقذع النعوت، وتطاول الصغار على شوامخ فكرنا، لا سيما المجددين منهم، ورجعنا لدأبنا في رمي المفكرين المجددين بالزندقة والكفر بعد أن جرت في الدنيا مياه كثيرة، وبعد أن أصبحت حرية الاعتقاد مكفولة بقوانين دولية، ولم تعد مجرد أمنيات لعدد من المثقفين، بل اتفاقات بين الدول، تلتزم بها وتسهر على تطبيقها مؤسسات دولية، نحن أعضاء فيها ولا طاقة لنا بالخروج منها، أو التنصل من التزاماتنا نحوها.

وعدم التزام العرب بتطبيق مثل هذه القوانين أمر يزيد من شعورهم بالعزلة عما يجري في عالمهم، ويجعلهم خارج التاريخ، وخارج مراكز التأثير العالمية، الأمر الذي يضر بمصالحهم بلا جدال، ويسهل لأعدائهم مهمة احكام عزلتهم وتخلفهم.

لقد تحولنا على حد تعبير أحدهم الصائب إلى «ظاهرة صوتية»، مجرد رجع صدى ومكلمة لانهاية لها فيما لا يفيد ولا يجدي، وتحولت مرجعياتنا إلى الماضي بدلا

من فهم الحاضر والتعامل معه بواقعية ناهيك عن المستقبل الذي ضاع منا في زحمة ضجيجنا الذي لا ينتهي بلا طحن.

صورة مؤلمة حقا لكننا نحذر من أننا بالفعل عند منعطف خطير يمكن أن يتحدد عنده مصير هذه الأمة وجودا أو عدما، أمة أعجبتها كثرتها دون أن تسعى لأن تعطي لهذه الكثرة مضمونا غنيا، وتكبت وتنكرت لأبنائها من المبدعين، لتفسح السبيل لأصحاب الأصوات المرتفعة الذين يضللون الناس ويسعون لتحويلهم إلى غوغاء يقتلون الفكر والمفكرين، بدلا من أن يصبحوا قوة دفع في اتجاه التقدم.

إن حاجتنا للالتزام بحقوق الإنسان ليست ترفا ولا مظهرية فارغة من المضمون، بل قضية حياة أو موت، قضية قدرة على مواكبة العصر لنحجز لنا مكانا في عالم لا يقدر على العيش فيه إلا من يسايره، أو نتخلف بقدر أكبر مما هو عليه حالنا لنلقى مصيرنا المحتوم من الضياع والانقراض، فهل نجرؤ فعلا على أن نحرر عقولنا من أسر قيود نصنعها بأيدينا، وأن نفلت العقل العربي من عقاله ليبدع ويفكر ويدرس دون خوف ودون تربص مثل جميع البشر، ودون أن نضع شرطيا شاهرا لسلاح التكفير والحسبة في ضمير كل مفكر.

المحتويات

قائمة إصدارات
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولاً : سلسلة مناظرات حقوق الإنسان :

١- ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني (بالعربية والإنجليزية) : منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد.

٢- الثقافة السياسية الفلسطينية - الديمقراطية وحقوق الإنسان : محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.

٣- الشمولية الدينية وحقوق الإنسان - حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤- علاء قاعود

٤- ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥- الإصلاح الليبرالي المتعثر في مصر وتونس. جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

ثانياً : كراسات مبادرات فكرية :

١. الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر.
٢. الضحية والجلاد: هيثم مناع.
٣. ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية : فاتح عزام (بالعربية والإنجليزية).
٤. حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥. حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبدالله.
٦. حقوق الإنسان - الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي.
٧. تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان: تقديم وتحرير : بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨. نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ
١٠. المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١. اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام: بيان ضد الأبارتايد: د.محمد حافظ يعقوب
١٢. التكفير بين الدين والسياسة- محمد يونس

ثالثاً : كراسات ابن رشد :

١. حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم : محمد السيد سعيد - تحرير : بهي الدين حسن.
٢. تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان: التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد - تحرير: عصام محمد حسن. (بالعربية والإنجليزية).
٣. التسوية السياسية: الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد - تحرير : جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).

رابعاً : تعليم حقوق الإنسان :

١. كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان ؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون تحت إشراف المركز في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢. أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم

البحوث التي أعدها الدارسون - تحت إشراف المركز - في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣. مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد

خامساً: اطروحات جامعية:

رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين آمريكا ومصر: هشام محمد فوزي، تقديم محمد مرغني خيري- طبعة أولى وثانية.

سادساً: مبادرات نسائية:

١. موقف الأطباء من ختان الإناث. آمال عبد الهادي- سهام عبد السلام.
٢. لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي

سابعاً: دراسات حقوق الإنسان:

١. حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني
٢. التكلفة الإنسانية للصراعات العربية - العربية: أحمد تهامي

ثامناً: حقوق الإنسان في الفنون والآداب

١. القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف

مطبوعات أخرى :

١. " سواسية " : نشرة دورية باللغتين العربية والإنجليزية.
٢. رؤى مغايرة : مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP.
٣. رواق عربي : دورية بحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
٤ قضايا الصحة الإنجابية: مختارات مترجمة من مجلة Reproductive Health Matters

إصدارات مشتركة :

أ. بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية :

١. التشويه الجنسي للإناث "الختان"- أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام
٢. ختان الإناث: أمال عبد الهادي.

ب. بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الد يمقراطية (مواطن):

١. إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي- تحرير: د. محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة

ج. بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية و المنظمة المصرية لحقوق الإنسان :

١. من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة

رقم الإيداع ٨٢١٩ / ٩٩

الطباعة و فصل الألوان : المتحدة للطباعة و النشر (3B-STUDIO)
٢٦٨ ش السودان - المهندسين / ت - فاكس ٣٠٢١٥٩٣
e.mail: 3B_Studio@starnet.com.eg